لوک فری
میشل سر
ادگار مورن
نوم چامسکی
آلن تورن
ژان بودریار
مارک فرو
آلن فینکل کروت
یورگن هابرماس
کاستوریادیس
آیزایا برلین
فرانسوا لیوتار
پل ریکور
امانوئل لویناس
کنت اسپونویل
ناتالی ساروت
آلن رب‌گری‌یه
میشل بوتور
آنتوانت فوک
کوستاس آگسلوس

نقد عقل مدرن ۱

گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان

رامین جهانبگلو

ALI BAKHSHI

نقد عقل مدرن

نقد عقل مدرن

مصاحبهٔ رامین جهانبگلو با ۲۰ تن
از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

تهران ۱۳۸۵

نقد عقل مدرن :مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ (بیست) تن از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر / (لوک فری)....
و(دیگران) ؛ ترجمه حسین سامعی .-- تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸۳.
۱۲ ، ۶۷۰ ص.: مصور،عکس. -- (مجموعه سپهراندیشه)

ISBN: 964-321-217-3

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد:نقد عقل مدرن :گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان
این کتاب در سال ۱۳۷۶به صورت جلدی منتشر شده است.
چاپ سوم .
۱ .فیلسوفان جدید -- مصاحبه‌ها. ۲. فلسفه جدید -- قرن ۲۰م. الف.فری ،لوک ، ۱۹۵۱-م. Frry,Luc
ب. جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵ - مصاحبه کننده. ج. سامعی، حسین، مترجم. د. عنوان: نقد عقل مدرن
:گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان
۱۹۰ ۸۰۴/۰۷
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران م۸۲-۳۴۸۷۴

فرزان

نقد عقل مدرن

(جلد اول)

مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ تن

از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

چاپ اول : ۱۳۷۶
چاپ چهارم : ۱۳۸۵ ؛ تیراژ : ۱۶۵۰ نسخه
ناظر چاپ : مجتبی مقدم ؛ طراح جلد : علی بخشی
حروف نگاری : شراره رحیمی ؛ لیتوگرافی : بشری ، کیمیا
چاپ : الوان ؛ صحافی : دیدآور

خیابان ملاصدرا،بزرگراه کردستان شمالی ، بن‌بست یکم ، پلاک ۱۱ ، کدپستی ۳۳۵۷۴-۱۹۹۱۹
تلفن : ۸۸۸۷۲۴۹۹ _ ۸۸۷۸۵۲۰۵ ؛ فاکس (دورنگار):۸۸۸۷۲۴۹۹
صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶
E-mail:info@farzanpublishers.com
www.farzanpublishers.com

شابک: ۱-۱۰-۶۱۳۸-۹۶۴ ISBN: 964-6138-10-1
شابک: ۳-۲۱۷-۳۲۱-۹۶۴ ISBN: 964-321-217-3

فهرست مطالب

مقدمه

"هدف نقد این نیست که اشتباهات دیگران را اثبات کنیم، حتی اگر اثبات کنیم که شخص سرشناس و برجسته‌ای در اشتباه بوده است، کشف بزرگی نخواهد بود. تنها زمانی این کار برای علم فایده‌ای در بر خواهد داشت که نشان دهیم چگونه این شخص در اشتباه بوده است."

کلود برنار

نقد عقل مدرن مجموعه‌ای است مرکب از ۴۰ گفت‌وگو با اندیشه‌مندان امروز جهان در زمینه‌های فلسفه، علم، تاریخ، علوم اجتماعی، سیاست، اخلاق، معماری، و... این گفت‌وگوها طی ده سال گذشته در نشستهایی دوستانه با این اندیشه‌مندان در نقاط گوناگون جهان تهیه شده‌اند. موضوع اصلی تمامی این گفت‌وگوها پرسش مدرنیته است که از لابلای زندگی، آثار، و افکار هر یک از این چهره‌های سرشناس و برجستهٔ جهانی به آن پرداخته شده است. اکثر نویسندگان، فیلسوفان، و روشنفکرانی که زندگی و افکارشان در این کتاب آمده، خود را به گونه‌ای فرزندان مدرنیته و درگیر با عقل مدرن می‌دانند. در حقیقت تجربهٔ مدرنیته تجربهٔ شخصی و فکری هر یک از آنان نیز هست.

مدرنیته خود گونه‌ای از تجربه است که برای نخستین بار به‌مثابه قابلیت، خواست و ارادهٔ تجربه کردن تجلی می‌یابد. یکی از ویژگیهای عقل مدرن آگاهی آن از توانایی تجربی خود است. در واقع عقل مدرن با به آزمایش

گذاشتن نیروی داوری خویش دربارهٔ انسان و جهان، موقعیت عقلانی خود را در واقعیت تحقق می‌بخشد و به اثبات می‌رساند. بدین‌گونه نقد عقل مدرن چیزی نیست جز تجربهٔ عقل از عقلانیت مدرن. بی‌شک تفاوت میان عقل مدرن و عقل ماقبل‌مدرن در همین‌جاست. آلفرد وایتهد در این باره می‌نویسد: "تفاوت میان قدما و متجددین در این است که قدما از خود می‌پرسیدند: ما چه چیزی را تجربه کرده‌ایم؟ و متجددین از خود می‌پرسند: ما چه چیزی را می‌توانیم تجربه کنیم؟"

تعیین دامنه و حدود تجربهٔ عقل از جهان و انسان موضوع اصلی کتاب نقد عقل محض ایمانوئل کانت است. کانت در بخش «دیالکتیک متعالی» کتاب نشان می‌دهد که چگونه عقل محض با خارج شدن از حدود تجربهٔ خود دچار توهم و سردرگمی می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه برای کانت در مقام فیلسوف مدرنیته به‌عنوان موضوع اصلی شناخت مدرن مطرح است، آن بنیان معرفت‌شناسی است که در مورد توهمات و تناقضات عقل مدرن بتواند به داوری بنشیند. در اینجا عقل هم فاعل (سوژه) داوری است و هم موضوع (ابژه) آن. بدین‌گونه، عقل مدرن دلیل وجودی خود را در اصل خودمشروعیت‌یافتگی جست‌وجو می‌کند. بنابراین مدرنیته، به‌مثابه فرایند خودمشروعیت‌یافتگی سوژه‌ای سکولار، هرگونه رجوع به اساس مشروعیتی خارج از خود را رد می‌کند. نتیجه اینکه، سیاست نقد عقل به نقد سیاست عقلانی می‌انجامد. کانت می‌نویسد: "زمانی بود که اعتقاد داشتم عطش شناخت تنها چیزی است که به زندگی بشری ارزش واقعی می‌دهد و به همین دلیل عامهٔ مردم را به دلیل نداشتن این عطش سرزنش می‌کردم. ولی روسو راه را به من نشان داد. ... امروز می‌دانم که چگونه به انسانها احترام بگذارم و اگر فلسفه‌ای قادر نباشد که برای همهٔ انسانها حقوق مشترک بشریت را برقرار کند، از کار یک کارگر ساده هم بی‌فایده‌تر است." پس کانت هدف فلسفهٔ انتقادی را تربیت شهروندان روشنگر توسط دولتی روشنگر و برقراری و ایجاد صلح دائمی میان ملل و تهیهٔ قانونی برای ادارهٔ «جامعهٔ مدنی جهانی» می‌داند. بدین عبارت، عقل مدرن نه‌تنها مشروعیت خود را به‌عنوان سوژهٔ شناخت به دست

می‌آورد، بلکه در قالب شهروند مدرن نیز در پی ایجاد نظامی سیاسی قرار می‌گیرد که هدف آن تکوین و تکامل روح روشنگری از طریق آزادی فردی و برابری میان شهروندان است. پس، از دیدگاه عقل مدرن عقلانیت عملی (حقوقی ـ سیاسی) مکمل عقلانیت نظری (معرفت‌شناختی) است. لذا محور اصلی تحقق‌یافتگی عقلانیت عملی حس مسئولیت شهروند است یا، به عبارت دیگر، آنچه ماکس وبر «اخلاق مسئولیت» می‌نامد. کانت در پاسخ به روسو (که معتقد است فقط نژادی از فرشتگان قابلیت زندگی در جمهوری را دارند) می‌نویسد: "انسان مجبور است شهروند خوبی باشد، حتی اگر از نظر اخلاقی هم شخص خوبی نباشد."

پاسخ «اخلاق مسئولیت» به عقلانیت اخلاقی مطلق (یعنی آنچه ماکس وبر «اخلاق ایقان» می‌نامد)، وجود کثرت‌گرایی اهداف نظری و ارزشهای عملی است. ماکس وبر اخلاق مسئولیت را به‌منزلهٔ بهترین راه‌حل برای زندگی در دنیای افسون‌زدای مدرن پیشنهاد می‌کند. ولفگانگ شلوشتر در کتابی تحت عنوان بینش ماکس وبر از تاریخ (*Max Weber's Vision of History*) می‌نویسد: "در دنیای افسون‌زدا هم با دوگانگی میان ارزش و واقعیت همساز بود و هم با کثرت‌گرایی ارزشی، یعنی پذیرش این امر که شخص می‌تواند «خدایان» گوناگون بیابد و از آنها اطاعت کند. اخلاق مسئولیت نه قادر به آشتی دادن میان مواضع ارزشی گوناگون و واقعیت است و نه حتی می‌تواند ارزشهای مختلف را با هم آشتی دهد. اخلاق مسئولیت فقط پیش‌شرط ترتیب و شکل‌گیری برخورد عقلانی را فراهم می‌آورد." پس از دیدگاه عقل مدرن پدیده‌ای تحت عنوان حقیقت آرمانی که پاسخگوی تمامی مسائل اساسی بشر در سراسر تاریخ باشد وجود ندارد. بنابراین از نظر عقل مدرن، تاریخ آزمایشگاه ارزشهایی است که پیوسته در برخورد با یکدیگرند. به قول پاسکال: "همیشه پلاژین‌ها و کاتولیک‌ها وجود خواهند داشت و همیشه هم نزاع و برخورد خواهد بود." به عبارت دیگر، پایه و اساس مدرنیته تأکید بر وجود کثرت‌گرایی ارزشها و اعتقاد به این اصل است که ارزشها همواره با یکدیگر در برخورد و تلاقی هستند. پس مهم حق و مسئولیت انتخاب این

ارزشهاست. شاید دردناک‌ترین، ولی در عین حال طبیعی‌ترین، انتخاب برای عقل مدرن نقد حدود عقلانیت خود است. بدین‌گونه مدرنیته موضوع اصلی عقل مدرن است و نقد عقل مدرن کوششی است برای سنجش و ارزیابی «بحران» مدرنیته.

در پایان وظیفهٔ خود می‌دانم که از کمکهای دوستان اروپایی مجلات اسپری، اتود، گلوب هبدو، و انتشارات سوی، فِلَن، و پیتر هالبان که امکان این ملاقاتها و گفت‌وگوها را فراهم آوردند تشکر کنم.

همچنین بر من فرض است که از کمکهای آقای حسین سامعی که زحمت سنگین ترجمهٔ بخش اعظمی از این کتاب و تدوین و ویرایش کل آن را بر خود هموار کردند صمیمانه سپاسگزاری کنم. از کمکهای بی‌پایان دوستانی چون آقایان مرعشی، پارسایار، نبوی، سرتیپی، مهربان، و خانم ذوالقدری که زحمت ترجمهٔ برخی از این گفت‌وگوها را به‌عهده گرفتند کمال تشکر را دارم؛ و نیز از خانم گیتی مرتضوی به‌خاطر نسخه‌پردازی و حروفچینی زیبای کتاب.

همچنین از کمکها و نظریات همکاران نشر و پژوهش فرزان روز که در به ثمر رساندن این کتاب نهایت همکاری را مبذول داشتند، صمیمانه متشکرم.

رامین جهانبگلو

تهران، بهمن ۱۳۷۵

۱

تاریخ فلسفه

گفت‌وگو با:

لوک فری



لـوک فـری

Luc Ferry

□ اگر مایل باشید نخست از خودتان و زندگی فلسفی‌تان صحبت کنیم. شما در ۱۹۵۱ به دنیا آمده‌اید. فارغ‌التحصیل فلسفه و علوم سیاسی هستید و در رشتهٔ علوم سیاسی دکترای دولتی دارید. مقاله می‌نویسید و استاد فلسفهٔ سیاسی در پاریس هستید. چگونه وارد حوزهٔ فلسفه شدید؟

□ داستانی قدیمی است. اگر بخواهم کمی شخصی به شما جواب بدهم، باید بگویم که من عملاً در دبیرستان درس نخواندم. دبیرستان را در سال سوم متوسطه رها کردم و تحصیلاتم را به صورت مکاتبه‌ای ادامه دادم. وقتی به سال آخر دبیرستان رسیدم ــ یعنی سالی که شاگردان با فلسفه آشنا می‌شوند ــ دیدم که در برنامهٔ درسی بخشی هم از نقد عقل محض کانت وجود دارد. من هم مثل هر شاگرد خوب فلسفه شروع به خواندن متن کردم؛ اما آنچه مرا تکان داد این نبود که چیز زیادی از آنچه می‌خواندم نمی‌فهمیدم؛ آنچه مرا تکان داد این

بود که متنی که در مقابلم قرار داشت، مثل تمام متون فلسفهٔ کلاسیک، نه متنی ادبی بود و نه علمی؛ و این برای من کاملاً عجیب بود. من با زبان و گفتمان ادبی، با رمانهای بزرگی که از سال سوم متوسطه آنها را می‌خوانند، آشنا بودم. از سوی دیگر، با گفتمان ریاضی، فیزیک، و علوم طبیعی نیز آشنا بودم، و بخوبی می‌دیدم رمانهایی که می‌خوانم چگونه از روانشناسی انسان و از مسائل عمدهٔ هستی انسانی صحبت می‌کنند؛ می‌دیدم چگونه گفتمان علمی بیشتر از حقیقت عینی و موضوع شناخت صحبت می‌کند تا از فاعل شناخت (sujet). اما گفتمان فلسفی را نمی‌شد در هیچ گروهی قرار داد؛ چه، هم مانند گفتمان علمی بود، یعنی زبان توصیف واقعیت؛ و هم مانند گفتمان ادبیات بود ــ که به واقعیات انسان می‌پرداخت. پس نمی‌دانستم در این تقسیم‌بندی سه گانهٔ گفتمانهای آکادمیک در مورد ادبیات، فلسفه، و علوم چه جایگاهی را باید به فلسفه اختصاص دهم. این آغاز راه بود، اما ۲۰ سال طول کشید تا بفهمم فلسفه چیست. از سوی دیگر، می‌بینیم که یکی از بزرگترین مسائل دنیای معاصر این است که بفهمیم فلسفه چیست و چه شده است؛ چون وقتی به چشم‌انداز فلسفهٔ معاصر نظر می‌اندازید ــ که با این مصاحبه‌هایی که انجام می‌دهید کار شما نیز همین است ــ در کمال تعجب متوجه می‌شوید که چه التقاط عظیمی در حوزهٔ فلسفه وجود دارد. به‌عنوان فیلسوف، هم کسی را مانند لویناس می‌بینید و هم کسی راکه تمام زندگیش را در حوزهٔ فلسفه تحلیلی سپری کرده است؛ اما وجه مشترک یک فیلسوف تحلیلی با یک شاگرد هایدگر یا یک مورخ فلسفه یا یک پیرو جان رالز (Rawls) یا یک شاگرد کاستوریادیس در چیست؟ تصور می‌کنم که هنوز هم یکی از مسائل فلسفهٔ معاصر این است که بفهمیم فلسفه چه شده است و معنای تاریخ فلسفه چیست؟ این پرسشی است که، وقتی محصل بودم، از رهگذر جایگاه عجیب گفتمان فلسفی در نقد عقل محض، خیلی ساده با آن مواجه شدم. این سؤال تا به امروز مرا رها نکرده است.

☐ به تحصیلاتتان برگردیم. بعد از گرفتن دیپلم در کجا درس فلسفه

خواندید؟ در اکول نورمال سوپریور(Ecole Normale Supérieure)؟

☐ خیر، در اکول نورمال سوپریور درس نخواندم. پدر و مادرم تحصیلکرده نبودند. پدرم تصدیق ابتدایی داشت و مادرم به خاطر جنگ فقط تا سال چهارم متوسطه درس خواند. پس من در محیطی بزرگ شدم که با مسائل دانشگاه آشنا نبود، و در چنین محیطی شروع به درس خواندن کردم. من به‌تنهایی انتخاب کردم؛ من به‌تنهایی درس خواندم و، وقتی به دانشگاه رفتم، حتی نمی‌دانستم چیزی به‌عنوان اکول نورمال سوپریور وجود دارد. من کاملاً از کنارش گذشتم و در آلمان درس خواندم. در سال ۱۹۶۸ وارد سوربون شدم. از فضای ماه مه ۱۹۶۸ خوشم نیامد و در سال ۱۹۷۰ برای تحصیل راهی هایدلبرگ در آلمان شدم. اما در فرانسه هم درس فلسفه خواندم، بخصوص با ژاک ریولگ (Rivelaygue) که استاد شما هم بود و می‌دانید به‌عنوان استاد تا چه پایه آدم فوق‌العاده‌ای بود. اما بخش اعظم تربیت فلسفی من در آلمان بود.

☐ استادان شما در آلمان چه کسانی بودند؟

☐ استادان بزرگی وجود داشتند. گادامر بود که در هایدلبرگ کار می‌کرد؛ به سر کلاسهای دیتر هاینریش (Heinrich) و رودیگر بوبنر (Bubner) و دیگر متخصصان ایدئالیسم آلمانی نیز زیاد می‌رفتم. آن دوران را دوست می‌داشتم، چون پایان‌نامه‌ام را در موضوع تاریخ پدیدارشناسی گرفته بودم —بخصوص پدیدارشناسی لامبرت (Lambert) که نخستین متنی بود که نام پدیدارشناسی را بر خود داشت.

☐ بعداً، در ۱۹۷۴، «کالج فلسفه»(College de Philosophie) را در پاریس باهمکاری آلن رنو (Renaut) تشکیل دادید.فکر تشکیل این کالج ازکجا آمد؟

□ در ابتدا آلن رنو نبود، بلکه شخصی بود به نام پیر فوستمن (Fostman) که دوست پیر امانوئل (Emmanuel) بود و پیر امانوئل از او خواسته بود کالج قدیمی فلسفه را که ژان وال تأسیس کرده بود احیا کند؛ و اندکی بعد من به این کار پرداختم و «کالج فلسفه» را با شخصیتی حقوقی پدید آوردم. در آن زمان، هرچند در خصوص فلسفه و هایدگر با پیر بوردیو (Bourdieu) اختلاف‌نظر داشتم، در یک مسئلهٔ مهم با او موافق بودم؛ و آن اینکه در دانشگاههای فرانسه بیشتر مهارت می‌آموزند تا معرفت، یعنی بیشتر طرق قبول شدن در امتحانات یا مسابقات ورودی را می‌آموزند تا خواندن متون فلسفی را. وقتی به برنامهٔ سال اول نگاه می‌کردم، می‌دیدم بیش از ۵۰ نویسنده در برنامه هست؛ حال آنکه، خواندن همهٔ آنها غیرممکن بود، چون خواندن نقد عقل محض کانت یا اخلاق اسپینوزا بیش از یک سال زمان نیاز دارد. پس یکی از این پنجاه کتاب کافی است تا وقت دانشجویی را برای یک یا دو سال بگیرد. احساس می‌کردم که وسعت خارق‌العادهٔ این برنامه‌ها تنها به کار پوشاندن مسئلهٔ حقیقی می‌آید؛ یعنی در واقع این وضعیت موجب می‌شد تا افراد به کتابهای راهنما متوسل شوند و مانع از آن می‌شد تا دست به کار مشکل‌تر زنند که خواندن متون باشد. پس برنامهٔ «کالج فلسفه» عبارت بود از: تشکیل سمیناری که درِ آن به روی همه باز باشد ـ یعنی نه فقط به روی حرفه‌ای‌های فلسفه، بلکه به روی تمام کسانی که به فلسفه علاقه داشتند؛ کوشش مشترک برای شروع از مسئله‌ای که همانا نقد نظام هگلی بود، بویژه نقد مارکسی، نقد هایدگری، و نقد کانتیِ آراءِ هگل؛ انتخاب تعدادی از متون فلسفی، مثلاً از هگل، مارکس، یا هایدگر؛ کوشش مشترک برای خواندن آنها و فهمیدنشان، و نه خلاصه کردن آنها برای قبول شدن در امتحان.

□ شما در «کالج فلسفه» تعداد زیادی کتاب هم ترجمه کردید.

□ بله، خیلی ترجمه کردیم. یک سمینار ترجمه داشتیم که بخصوص

تئودور لایدن‌باخ (Leidenbach) مسئول آن بود؛ وی نمونه‌ای خوب از سعه صدر و گشودگی بود، چون آموزش رهبری ارکستر دیده بود و بعدها هم پزشک شد. در این سمینار کسانی چون مارک دو لانه (De Launay) شرکت می‌کردند. خیلی ترجمه کردیم. آدورنو و نوشته‌های مکتب فرانکفورت را ترجمه کردیم. آثار کانت، فیشته، شلینگ، و کاسیرر را ترجمه کردیم؛ خلاصه هر چیزی را که پیرامون فلسفهٔ آلمان قرار داشت، اعم از ایدئالیسم آلمانی و نقد ایدئالیسم آلمانی، ترجمه کردیم. هم جمعی ترجمه کردیم و هم فردی. حتی خود من ترجمه‌های زیادی دارم. چون به عقیدهٔ ما این کار هم، همچون کار روی متون، پیش‌نیاز و مقدمهٔ هر نوع حرکت فلسفی بود.

□ پس اگر بخواهیم رشتهٔ کارهای فلسفی شما را پی بگیریم، می‌توان گفت پس از مرحلهٔ اول که، با همکاری آلن رنو، به کارهای تاریخ فلسفه اختصاص داشت و نقطهٔ اوج آن کتاب «نظام و انتقادات» بود، شما فلسفه‌ای خاص خود پدید آوردید که هدف آن بررسی شرایطی است که بتوان، در چارچوب فلسفه، به زبان و گفتمان حقوق بشر نزدیک شد. آیا از رهگذر این دو پرسشی که در باب سرشت عام زیباشناسی و سرشت عام حقوق طرح می‌کنید توانستید به دو نقد از تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم دست یابید؟

□ بله، چون وقتی تحصیلاتم را در سال ۱۹٦۸ شروع کردم، آنچه برای من تکان‌دهنده بود آن بود که گفتمانهای غالب در دانشگاه گفتمانهای انتقادی و شالوده‌شکن نسبت به سنت اومانیستی مدرن ــ از جمله اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ــ بودند. مثلاً، به‌عنوان موردی تا حدی جدلی اما کاملاً گویا، به یاد می‌آورم که در دانشگاه نانتر (Nanterre)، روی دیوار دانشکدهٔ حقوق، پردهٔ بیست‌متری عظیمی دیده می‌شد که بر آن نوشته بود: "حقوق بشر وازلینی است در دست سرمایه‌داری تا با کمک آن راحت‌تر ترتیب پرولتاریا را بدهد." این عین عبارت است که با حروف درشت روی دیوار دانشگاه نقش بسته بود؛ اما همین عبارت، به‌صورتی غیرفلسفی، فضای حاکم بر آن زمان را

ترسیم می‌کند. ابزارهایی که این نقد از آنها بهره می‌گرفت ابزارهای مسلطی بودند که در انتقاد از اومانیسم مدرن به‌جامانده از اصول دکارتی و اصول کانتی، یعنی فلسفهٔ ذهن یا فاعل شناخت، به‌کار گرفته می‌شدند. این ابزارهای عمدهٔ نقد دو تا بودند: یکی مارکسیسم، که حقوق بشر را به‌عنوان روبنای اقتصاد بورژوایی مورد انتقاد قرار می‌داد، و برای این کار به نقدی متوسل می‌شد که مارکس در مسئلهٔ یهود طرح کرده بود؛ و دیگری انتقاد نوهایدگری دریدا و فوکو بود از حقوق بشر و فلسفهٔ ذهن به‌عنوان متافیزیک ذهنیت (subjectivite). پس ترکیبی پدید می‌آمد که در یک طرف آن مارکس قرار داشت و در طرف دیگرش هایدگر ــ و این همه حکم نوعی «دربازکن» را داشت (این اصطلاح را در آن ایام در فلسفهٔ فرانسه بسیار به‌کار می‌بردند)، حکم ابزاری که به‌کار باز کردن این حصار متافیزیک ذهنیت یا این حصار ایدئولوژی بورژوایی می‌آمد که عبارت بود از نظام هگلی. پس، میان این نظام هگلی که من نمی‌پذیرفتمش ــ چون پذیرفتن نظامی بسته معنا ندارد ــ از یک سو، و این دو نقد ریشه‌ای از سوی دیگر، من جای مناسب خود را در فلسفهٔ آن ایام نمی‌یافتم. بدین خاطر شروع به‌کار روی سنت اومانیسم کردم تا نشان دهم که این سنت نه، از یک سو، قابل تحویل به مکتب هگل است و نه، از سوی دیگر، قابل تحویل به این تصویر دگرگون‌شدهٔ مارکسیسم و مکتب هایدگر، با تمام نمونه‌هایشان، از نوع فوکو یا مارکوزه، که مارکسیسم و مکتب هایدگر را درهم می‌آمیزند تا بهتر بتوانند ــ اگر بخواهم مثل مکتب فرانکفورت صحبت کنم ــ اشکال عقل ابزاری را نقد کنند.

☐ نظریهٔ انتقادی کانت را چگونه به‌عنوان مدلی برای پرداختن به این مسائل به‌کار گرفتید؟

☐ نظریهٔ انتقادی کانت توجه مرا جلب کرده بود، بخصوص کتاب نقد قوهٔ داوری. می‌توانم بگویم به دو علت: نخست آنکه، در آن نوعی تفکر قوی

در خصوص لائیسیته (laïcité) وجود دارد، چون فلسفهٔ کانت مرحله‌ای از فلسفه است که در آن برای نخستین بار ذهنیت انسان ناچار می‌گردد بار شناخت و اخلاق را نیز بر دوش گیرد. پس در این حال چیزی پدید می‌آید که می‌توان آن را ظهور تفکر لائیک (laïque) خواند، چون فلسفهٔ دکارت به‌نوعی همچنان در حصار بینش دینی فلسفه محبوس می‌ماند ـ‌ـ زیرا با خدا شروع می‌شود و سپس به تفکر دربارهٔ انسان می‌پردازد، حال آنکه تمام قرن هجدهم و بویژه کانت با انسان شروع می‌کند و سپس به تفکر دربارهٔ خدا ـ‌ـ به‌مثابه یکی از مفاهیم عقل انسان ـ‌ـ می‌پردازد؛ در این حال ما در اوج شالوده‌شکنی (deconstructionisme) مفهوم خدا قرار داریم. پس نخستین موضوع، نخستین انگیزه‌ای که توجهم را به فلسفهٔ کانت جلب کرد، این بود که روشن می‌ساخت چرا فلسفهٔ کانت پس از هگل نیز همچنان تداوم یافت، بخصوص با کاسیرر و کوهن در مکتب ماربورگ، و نیز از طریق مکتب فرانکفورت.

دومین موضوعی که مهم به نظرم می‌رسید، بخصوص در کتاب نقد قوهٔ داوری، این بود که در فلسفهٔ کانت نوعی شالوده‌شکنی متافیزیکِ ذهنیت به چشم می‌خورد، شالوده‌شکنی داعیه‌های ذهن مبنی بر خود ـ شفافیت (auto-transparence)، شالوده‌شکنی ذهن (sujet) دکارتی که در دیالکتیک متعالیِ (transcendantal) کانت کاملاً مشهود است؛ اما درعین‌حال این شالوده‌شکنی ذهن، که به کل کار کانت در کتاب نقد عقل محض جان می‌بخشد، برای کانت ـ‌ـ اگر اصطلاح لوکاچ را به‌کار بریم ـ‌ـ به‌معنای تخریب عقل نیست بلکه بیشتر نوعی نقد محدود عقل و ذهنیت است. به‌نحوی که این نقد ـ‌ـ با اینکه ریشه‌ای است ـ‌ـ برای ایدئال‌های عقل و ذهنیت نیز، چه در سطح علم و چه در سطح اخلاق، جایی باقی می‌گذارد. این، به گمان من، درست‌تر از شالوده‌شکنی‌های متافیزیک ذهنیت است که نزد اخلاف هایدگر یا مارکس و فروید می‌بینیم. پس در فلسفهٔ کانت موضعی وجود داشت که به گمان من درست‌تر بود، موضعی که در آن ایام اصلاً نمی‌دانستم که بعدها در آلمان هابرماس و آپِل آن را از نو اختیار می‌کنند ـ‌ـ چون وقتی تحصیلاتم را شروع

کردم حتی اسم آنها را نشنیده بودم، چون آنها را در آن ایام در فرانسه چندان نمی‌شناختند؛ در آن ایام نمی‌دانستم که بعدهاکس دیگری مثل جان رالز نیز در امریکا این موضع را دوباره مطرح می‌کند، و فلسفهٔ کانت از دو جهت مجدداً فعال خواهد شد: یکی آنکه فلسفهٔ کانت، با آنکه مفهوم متافیزیکی ذهن را نقد می‌کرد، ایدهٔ ذهن را همچنان حفظ می‌کرد؛ و دیگر آنکه، علی‌رغم شالوده‌شکنی ادعاهای دکارتی متافیزیک در دستیابی به حقیقت، همچنان به ایدئال عقل‌گرایی وفادار بود. بنابراین، هم در قلمرو لائیسیته و هم در قلمرو عقل و ذهنیت موضعی وجود داشت که به‌گمان من اصیل بود، هنوز بارور بود، و لازم بود از نو در آن تعمق شود.

□ اما، در راه این کوشش برای ساختن اومانیسمی غیرمتافیزیکی، مفهوم «عمومیت» (universalité) نیز مورد توجه شما بود، این‌طور نیست؟

□ کاملاً. در ابتداکار من پرداختن به تاریخ فلسفه بود. روی تاریخ فلسفه زیاد کار کردم، و آنچه در این چارچوب توجه مرا جلب می‌کرد مفهوم «عمومیت» بود. اما بعدها در دیگر کارهایم مفهوم عمومیت را به مسائل سیاسی مهم ارتباط دادم، از جمله به میراث اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر ـ اما نه از این بابت که معنای حقیقی اعلامیهٔ حقوق بشر به‌طور خاص رواداری است، که نیست، چون ژاکوبن‌ها به‌طور خاص روادار نبودند و سرهای زیادی را از تن جداکردند؛ بلکه به این خاطر که انسان حقوقی دارد مستقل از محیط و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. خواه این جامعه جامعه‌ای ملی باشد، خواه قومی، یا دینی.

پس این فکر بود که به نظر من بسیار مهم می‌نمود؛ فکر آزادی‌ای که ماهیتاً جدای از جامعه است و، برخلاف رمانتیسم آلمانی، ریشه در هیچ جامعه‌ای ندارد. این فکر نیز، بااینکه بدون مسئله و بدون مشکل نیست، همواره توجه مرا جلب کرده است، و احتمالاً شاخص‌ترین فکر اومانیسم مدرن است.

□ شما هم‌اکنون از اعلامیهٔ حقوق بشر به‌عنوان رویدادی صحبت کردید که موجد اومانیسم غیرمتافیزیکی بوده است. اما کسانی نیز هستند که این رویداد را به نام «حق تفاوت» یا «نسبی‌گرایی فرهنگی» مورد انتقاد قرار می‌دهند. مایلم بدانم در این مباحثه کنونی که، بحق یا ناحق، «نسبی‌گرایی فرهنگی» را در برابر «عام‌گرایی» (universalisme) قرار می‌دهد، موضع شما چیست؟

□ به اعلامیهٔ حقوق بشر و ایدئولوژی‌ای که در ورای آن قرار دارد غالباً دو انتقاد وارد کرده‌اند. نخست اینکه، در برابر تفاوتها روادار نیست؛ و دیگر اینکه قوم‌مدار است. برای پاسخ به این دو انتقاد، نخست باید بدانیم از چه صحبت می‌کنیم. باید بدانیم آیا از شالوده‌های فلسفی اعلامیهٔ حقوق بشر صحبت می‌کنیم یا از ایدئولوژی حقوق بشر؛ چون یک چیز نیستند. اینکه از اعلامیهٔ حقوق بشر استفادهٔ ایدئولوژیک بشود امری واضح است.

این استفادهٔ ایدئولوژیک از حقوق بشر نخستین بار در فرانسه اتفاق افتاد و هدف از آن محو تمام تفاوتها در درون جامعهٔ مدنی بود، نظیر محو گویشهای محلی، ایجاد سیستم متریک یا ایجاد نمادی واحد. از سوی دیگر، در استعمار جوامع دیگر نیز از حقوق بشر استفادهٔ ایدئولوژیک شده است. این نیز کاملاً حقیقت دارد و در آراءِ ژول فِری و دورکم می‌بینیمش. در آراءِ توکویل نیز دیده می‌شود. وقتی توکویل چیزهایی دربارهٔ جنگ با اعراب می‌نویسد، واضح است که از حقوق بشر استفادهٔ ایدئولوژیک (به‌معنای مارکسی کلمه) می‌کند. حال اگر به شالوده‌های فلسفی اعلامیهٔ حقوق بشر نگاه کنیم، خواهیم دید با مسئلهٔ دیگری مواجهیم. دو ایراد بر این شالوده‌ها وارد است و من از دومی شروع می‌کنم که اتهام قوم‌مداری است. من تصور نمی‌کنم که چون فکری در بافت جغرافیایی و تاریخی خاصی پدید آمده است ضرورتاً وابسته به همان بافت باشد. در این مورد، در کنفرانسی که در باب اعلامیهٔ حقوق بشر در جهان عرب در تونس تشکیل شده بود، مثالی زدم و به وضع علم جبر توسط

اعراب اشاره کردم. مخاطبان عرب من در کنفرانس بشدت تحت‌تأثیر این مثال قرار گرفتند. می‌توان به آنها گفت: "ببینید، اعراب واضع علم جبر هستند، اما تمام جهان از آن استفاده می‌کند؛ و چون در زمانی معین و در مکانی معین وضع شده است، پس نمی‌توان گفت که متعلق به آن زمان و آن مکان است. به ذهن هیچ‌کس خطور نمی‌کند که اگر دید فردی عرب از جبر دفاع می‌کند، بگوید که او دیدگاهی قوم‌مدارانه دارد." من فکر می‌کنم که هم حقایق اخلاقی وجود دارد و هم حقایق سیاسی، این‌طور نیست که حقایق فقط علمی باشد. در اعلامیهٔ حقوق بشر حقایقی وجود دارد که قابل تحویل به بافت تاریخی و جغرافیایی سال ۱۷۸۹ نیست. اما من به مسئلهٔ «حق تفاوت» بسیار توجه دارم. فکر می‌کنم عکس آن چیزی است که دیگران تصور می‌کنند. وقتی اندیشهٔ عام‌گرایی را می‌پذیریم، آنگاه حقیقتاً می‌توانیم تفاوتها را بشناسیم. در این مورد، شما را وارد مباحثاتی می‌کنم که در جهان عرب داشتم. من تصور می‌کنم آنچه را «حق تفاوت» می‌نامند، نه فقط به هیچ کاری نمی‌آید بلکه نوعی تحقیر نیز هست. شناسایی تفاوت فرهنگهای دیگر به‌عنوان تفاوت، به عقیدهٔ من، نوعی تحقیر است. چرا؟ برای اینکه در نهایت به معنی این است که شما از گروه دیگری هستید، تفاوت دارید، و ما یک نوع انسان نیستیم. و همان‌گونه که استعمارگران می‌گفتند: "این خوب نیست، ما نظر شما را تغییر می‌دهیم."، کسانی که امروزه، به مفهوم امریکایی، «به‌لحاظ سیاسی درست» هستند، صرفاً نشانه‌ها را معکوس کرده‌اند؛ آنها با یک نشانهٔ «به‌علاوه» کسانی را که «اقلیت» می‌نامند تحت‌تأثیر قرار می‌دهند؛ اما این هم همچنان تحقیرآمیز است. به عقیدهٔ من، شناسایی درست تفاوتها هنگامی است که تفاوت را به‌عنوان جزئی از کل مورد شناسایی قرار دهیم. در حقیقت، یعنی اینکه بگوییم: "شما متفاوت هستید، اما تفاوتهای شما بخشی از فرهنگ عام و جهانی است، بخشی از ــ تقریباً به مفهوم هگلی کلمه ــ تاریخ جهان (weltgeschicht) است." و از این جهت، من فکر نمی‌کنم که، اگر تفاوتها را با نوعی اندیشهٔ عمومیت مرتبط نسازیم، بتوان آنها را به‌صورتی معتبر و صحیح بازشناخت. وانگهی، آنچه را

در اروپای قرن هجدهم خوب می‌دانم، علی‌رغم معایب و خطاهای بسیارش، این واقعیت است که اروپا، به‌علت این روحیهٔ انتقادی و عام‌گرا، دقیقاً قاره‌ای است که پیش از هر چیز به کشف دیگران علاقه نشان می‌دهد. حال آنکه، اگر ما خود را در جامعه‌مان زندانی کنیم، مسلم است که دیگران، چون در آن شرکتی ندارند، علاقه‌ای هم به آن نشان نمی‌دهند، مگر برای مواردی مثل قوم‌نگاری و ثبت اقوام، یعنی مطالعهٔ فلان یا بهمان گروه قومی ــ همچنانکه فلان یا بهمان نوع جانور را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ و چنین وضعیتی نشان‌دهندهٔ آن «شناسایی» نیست که باید روابط حقیقی میان افراد را هدایت کند؛ و من تصور می‌کنم که شناسایی صحیح تفاوتها همواره از رهگذر مراجعه به مفهوم عمومیت قابل حصول است. از این جهت، در مباحثاتم با دوستان عرب، توجه آنها را به این نکته جلب می‌کردم که اگر ما از سنتهای خودمان فاصلهٔ انتقادی نگیریم نمی‌توانیم دیگری را بشناسیم. برای شناسایی دیگری باید از خود فاصله گرفت.

□ مفهوم عمومیت بخشی از تاریخ مدرنیته است. بنابراین، تمام فرهنگهایی که به نحوی خارج از مدرنیته هستند بسختی می‌توانند در این اصل عمومیت شرکت کنند، مگر فرهنگهایی که بپذیرند خود را به‌عنوان فرهنگ سنتی و غیر مدرن مورد پرورش قرار دهند.

□ به گمان من این فاصلهٔ انتقادی از سنتهای خود، فاصله‌ای انتقادی است که در فرهنگ اروپای قرن هجدهم تبلور یافت، چون اروپاییان از «نظام سابق» چنین فاصله‌ای می‌گرفتند. من تصور می‌کنم که این فاصلهٔ انتقادی، که می‌توان آن را لحظه‌ای تاریخی در فرهنگ اروپا دانست، درعین‌حال و به احتمال زیاد، یکی از ویژگیهای نوع انسان است و نه صرفاً ویژگی فرهنگی خاص. به عبارت دیگر، به گمان من، از دیدگاهی تقریباً متافیزیکی، آنچه ممیزهٔ انسان از سایر موجودات زنده است، دقیقاً همین قابلیت فاصله گرفتن از

خود است، یعنی گرفتن فاصله‌ای انتقادی که موجب می‌شود که انسان مانند حیوانات و از طریق غریزهٔ طبیعی رفتار نکند، یعنی از طریق آنچه هانا آرنت «دایرهٔ زندگی» می‌نامد. پس می‌توان هم از دایرهٔ زیستی زندگی، یعنی از طبیعت خود، فاصله گرفت و هم از طبیعت ثانوی خود که سنت است. من تصور می‌کنم که روح انتقادی عصر روشنگری یکی از خصلتهای بالقوهٔ نوع انسان است و نه حادثه‌ای فرعی و اتفاقی.

□ اما چرا این فاصله گیری فلسفی فیلسوفان پسامدرن و فیلسوفان ضداومانیسم را رویگردانی روشنفکر از دستاوردهای مدرنیته تلقی می‌کنید؟

□ درست است، این هم نوعی فاصله گرفتن است. اما آنچه در باب شالوده‌شکنی می‌گفتم این است که این شالوده‌شکنی از حد گذشته است، چون بدل به «تخریب عقل» شده است؛ و من فکر می‌کنم که این امر در مورد نوعی سنت هایدگری و، بخصوص، در فلسفهٔ فرانسوی، در مورد آن کسانی که خود را به نیچه یا هایدگر منتسب می‌کنند مصداق دارد.

تصور می‌کنم که فرایند شالوده‌شکنی بدل به فرایند «تخریب» شده است، تا آنجاکه دیگر جایی برای تفاوت میان نقد کانت از متافیزیک ــ حتی در سطح معانی و ایدئال‌های سوژه ــ با ایدئال‌های عقل علمی عصر روشنگری باقی نمی‌ماند، و همه با هایدگر در این سخن همداستان می‌شوند که علم فکر نمی‌کند، یا عقل مستبد است. و من تصور می‌کنم که در این میل به آزادسازی ــ که از همان آغاز (منظورم مخصوصاً نیچه است) نیروی محرکهٔ شالوده‌شکنی بود ــ گامی برداشته شد که این بار در جهت تخریب ایدئال‌های روشنگری بود؛ و به‌گمان من، این اقدام یکی از علل برخی از مصائب توتالیتر قرن بیستم بود. و من همیشه فکر کرده‌ام که اگر هایدگر در ناسیونال سوسیالیسم طرحی سیاسی را می‌بیند که می‌تواند با او و فلسفه‌اش مناسبت داشته باشد، به‌هیچ‌وجه امری اتفاقی و جانبی نیست. و من فکر می‌کنم که اگر او از جنبش

ناسیونال سوسیالیست به دلایلی که به‌لحاظ سیاسی پیچیده است کناره می‌گیرد و اگر در مصاحبه با مجلهٔ اشپیگل، در اواخر عمرش و مدتها پس از خاتمهٔ جنگ، از عظمت و حقیقت درونی ناسیونال سوسیالیسم صحبت می‌کند، به این خاطر است که او دقیقاً به این واکنش علیه تکنولوژی و علیه میراث عصر روشنگری فکر می‌کند. و از این جهت تعهد سیاسی او نیز امری اتفاقی و جانبی نیست.

☐ به عقیدهٔ شما فلسفه‌های ضدحقوقی (anti-juridique) و حیات‌گرای (vitaliste) فوکو و دلوز (Deleuze) از چه جهت در مقابل تشکیل فلسفهٔ دموکراسی قرار می‌گیرند؟

☐ در چارچوبی صرفاً فلسفی، تفکر کسانی مانند دلوز یا فوکو سرانجام به طرح پرسشی مجدد در خصوص ایدئال‌های عصر روشنگری منتهی می‌شود؛ و من نمی‌فهمم آنها چه چیز تازه‌ای آورده‌اند. برای من تعریف یک سیاست دلوزی یا نظام حقوقی دلوزی بسیار دشوار است؛ حال آنکه، اگر نقد ریشه‌ای جهان لیبرال توسط متفکری همچون کاستوریادیس را در نظر بگیریم، بخوبی می‌بینیم که کاستوریادیس چه چیزهایی را از روشنگری نگه می‌دارد و چگونه خود را بر مبنای اندیشهٔ خودمختاری ذهنیت دموکرات معرفی می‌کند. نمی‌دانم این کار در مورد دریدا، فوکو، یا دلوز تا چه حد ممکن است؟ آنها دست به نقد متافیزیک ذهنیت می‌زنند. اما همه چیز به همین جا خاتمه می‌یابد. حال آنکه کاستوریادیس از نقد جهان لیبرال کاملاً فراتر می‌رود.

☐ شما هم، در کتاب «نظم نوین محیط‌زیست‌شناختی»، به نقد فیلسوفانی مانند هانس یوناس و میشل سِر می‌پردازید که، به نام حقوق زیست ـ کره، اندیشهٔ «قرارداد طبیعی» را در تقابل با قرارداد اجتماعی قرار می‌دهند. اما به عقیدهٔ شما چنین موضعگیری‌ای متضمن نقد ریشه‌ای مدرنیته است. چرا؟

□ هانس یوناس متفکری است پیچیده‌تر از متفکرانی که پایگاهشان محیط‌زیست‌شناسی عمیق (ecologie profonde) است. من تصور می‌کنم که در محیط‌زیست‌شناسی عمیق خطر بازگشت به New Age، و نیز خطر نقدی ریشه‌ای از مدرنیته وجود دارد. درواقع مسئله این است و در این مورد است که من با یورگن هابرماس همداستانم؛ یعنی به نقد مدرنیته می‌گویم آری، اما به نقد تمام و کمال مدرنیته می‌گویم نه. من تصور می‌کنم که مدرنیته متضمن وعده‌هایی است که ما به‌لحاظ فلسفی باید به آنها وفادار بمانیم. یعنی باید بتوانیم دربارهٔ مفاهیمی فکر کنیم که برای تحقق وعده‌های آزادی و حقیقت، یعنی وعده‌های فلسفهٔ روشنگری، ضرورت دارند؛ و اگر فلسفهٔ روشنگری به وعده‌هایش عمل نکرده است، دلیل نمی‌شود که ما نیز از این وعده‌ها روی برگردانیم.

□ حال به مفهوم «فردگرایی» بپردازیم که در فلسفهٔ شما جایگاهی مثبت دارد. فکر نمی‌کنید که تمجید فردگرایانه از اصل استقلال، تمامِ معنای آن ضرورت مدرنِ دیگر را که اندیشهٔ فاعل حقوقی (sujet juridique) به شیوهٔ خود ترجمان آن است از آن می‌گیرد، یعنی ضرورت اومانیستی عمومیت را؟

□ تصور می‌کنم که نخستین جملهٔ کتابم، اندیشهٔ ۶۸ ، چنین است: "فاعل با پیدایش فرد می‌میرد." پس این کاملاً با آنچه شما گفتید سازگار است. پس مفهوم فردگرایی مفهومی یکجانبه و، به صورتی یکجانبه، مثبت نیست. اما در فلسفهٔ سیاسی، در فرانسه، سنتی وجود دارد که سرچشمه‌های آن به لوئی دومون (Dumont) می‌رسد و عبارت است از اینکه فردگرایی به معنای نفی جمع نیست. بلکه نوعی رابطه با قانون است. بدین معنا که برخلاف آنچه در جوامع سنتی می‌گذرد، با اعلامیهٔ حقوق بشر، قانون دیگر در جهانی الاهی ریشه ندارد، بلکه شالوده و بنیاد قانون را افراد می‌سازند، که در چارچوب ملت یا مجلس گرد آمده‌اند. پس می‌بینید که اصطلاح «فردگرایی» در مقابل «جمع»

نیست، چون کاملاً امکان دارد که جماعتی از افراد قانون وضع کنند، یا گروهی در یک پارلمان به‌صورت جمعی وضع قوانین کنند.

پس در حقیقت موضوع اصلی مسئلهٔ فرد در برابر جمع نیست، بلکه این است که آیا خاستگاه قانون سنت است، یعنی آنچه امر دینی - سیاسی (théologico-politique) می‌نامندش، یا، به‌عکس، خاستگاهی اومانیستی دارد که در آن قانون را انسانها وضع می‌کنند ـ خواه در دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و از طریق نمایندگان پارلمان، یا در دموکراسی مستقیم و از طریق آنچه امروزه مراجعه به آراءِ عمومی می‌نامندش. در این حال، ما با مفهومی از فردگرایی مواجهیم که نه منفی است و نه مثبت، بلکه واقعیتی علمی است در اروپای مدرن که قاره‌ای است که در آن امر دینی - سیاسی پایان یافته است. این اندیشه‌هایی که برای شما طرح می‌کنم به‌هیچ‌وجه بدیع و تازه نیستند، و اصلاً به من تعلق ندارند. من فقط به‌صورتی مناسب واقعیتی را توصیف می‌کنم که همانا پایان گرفتن عصر دینی - سیاسی و زایش مجالس مقننه در اروپاست.

□ بنابراین شما نسبت به کارکرد دموکراسی غربی، علی‌رغم مالیخولیایش که ـ به گفتهٔ پاسکال بروکنر ـ ناشی از نابودی دشمن سنتی‌اش، کمونیسم، است بسیار خوشبین هستید.

□ اگر به مسئلهٔ نقد جهان لیبرال و سوسیال دموکراسی که در آن زندگی می‌کنیم (چون به‌طور قطع لیبرال، سوسیال، و دموکرات است) بپردازیم، به عقیدهٔ من بحث از آن لحظه‌ای غیرممکن می‌گردد که اصل دموکراتیک را می‌پذیریم ـ که در غیر این صورت میان نوسنت‌گرایان و دموکرات‌ها رقابتی خواهد بود. اما در درون اردوگاهِ کسانی که کمابیش اصل دموکراسی را می‌پذیرند، داشتن طرحی برای دموکراتیک‌تر کردن جهان مدرن همانا فردگرایی بیشتر به مفهومی است که لوئی دومون از آن اراده می‌کند. این‌گونه است که من موضع کسی مانند کاستوریادیس را می‌فهمم. به

این علت از او صحبت می‌کنم که می‌دانم شما خوب می‌شناسیدش. اما من در این مورد دست به تفسیر آراءِ او می‌زنم. در حقیقت، به عقیدهٔ کاستوریادیس، دموکراسیِ مبتنی بر نمایندگی چیزی جز کاریکاتور دموکراسی نیست و دموکراسی حقیقی دموکراسی مستقیم است. اما، بدین‌ترتیب، شالودهٔ اومانیستی مدرنیته مجدداً مورد سؤال قرار می‌گیرد. من شخصاً چنین موضعی ندارم. به عبارت دیگر، آنچه را در فکر سیاسی کسی مانند کاستوریادیس و به‌طورکلی در تفکر سیاسی طرفداران خودگردانی و توصیه‌کنندگان و هواداران دموکراسی مستقیم نمی‌پسندم، این است که به‌گمان من حتی اگر در امور سیاسی به خودگردانی دست یابیم، نخواهیم توانست از نظام کنونی به هیچ شکلی فراتر رویم. چون نقاط ضعف نظام کنونی دموکراسی در اینجا نیست. به عبارت دیگر، اینکه کل مردم هستند که سیاستی سوسیال دموکرات را به اجرا می‌گذارند یا نمایندگانشان، مسئله را تغییر نمی‌دهد.

من هنوز هم فکر می‌کنم که مسئلهٔ مدرنیته مسئلهٔ پایان گرفتن عصر دینی - سیاسی است و همراه با آن ما به پایان عصر دینی - اخلاقی (théologico-ethique) و عصر دینی - فرهنگی (théologico-culturel) نیز می‌رسیم. آنچه را در کتاب هومو استیکوس *(Homo Aestheticus)* شرح داده‌ام، پایان گرفتن عصر دینی - فرهنگی است، یعنی پایان گرفتن عصری که در آن آثار فرهنگی در جهانی دینی ریشه دارند. فکر می‌کنم که با پایان گرفتن این سه عصر، در حقیقت نه فقط مسئلهٔ دموکراسی طرح می‌شود ــ که به عقیدهٔ من مسئله‌ای کاملاً فرعی است، نه برای اینکه به‌لحاظ سیاسی خودگردان می‌شویم، بل از آن جهت که آزادتر می‌شویم ــ بلکه مسئلهٔ معنا (sens) نیز مطرح می‌گردد، یعنی مسئلهٔ معنای وجود، یعنی اینکه آیا افق مدرنیته صرفاً مصرف و حظ نفس است (از جمله اشکال عالی‌تر آن، مانند فرهنگ یا غنای شخصیت) یا اینکه در جهان دموکراتیک مدرن می‌توان به خلق معانی مشابه با معانی دینی، و نه اجباراً همسان با آنها، دست زد. فکر می‌کنم که مسئلهٔ حقیقی این است. فکر می‌کنم که واکنشهایی نظیر محیط‌زیست‌شناسی واکنشهایی مطلوب

برای ایجاد پیوند دوباره با مسئلهٔ معنا هستند. من فکر نمی‌کنم که انسان بتواند روی زمین صرفاً با یا به خاطر مصرف کردن، ثروتمند شدن، رفاه بیشتر یا عوض کردن اتومبیل در هر شش ماه یک بار زندگی کند. آن چشم‌اندازی که به نظر می‌رسد جهان مدرن پیش ما می‌گسترد، تعلیم و تربیت خود است، غنی ساختن خود است؛ اما من فکر نمی‌کنم که چنین چشم‌اندازی بتواند به‌لحاظ معنا قابل مقایسه با چشم‌اندازهای معنوی ادیان بزرگ در جهان سنتی باشد. من فکر می‌کنم که کمبود بزرگ جهان لائیک این است و نه دموکراتیک شدن نظام، که همچنان مسئله‌ای نسبتاً فرعی است. من فکر نمی‌کنم که جامعه‌ای فوق ـ دموکراتیک بتواند مسائل کنونی اقتصاد و بیکاری را بهتر از یک جامعهٔ دموکراتیک لیبرال حل کند. خواه یکسان باشد، خواه بدتر باشد. اما برای فرد لیبرالِ سوسیال دموکرات و فرد فوقِ‌دموکرات مسئلهٔ معنا در یک حد مطرح می‌شود. برای دموکرات همان‌طور مطرح می‌شود که برای لیبرال، یعنی برای هر دو چشم‌انداز مدرنیته چشم‌اندازی است که در آن مسئلهٔ معنا دیگر قابل رؤیت نیست. من فکر می‌کنم که این مسئلهٔ بزرگ جهان مدرن است. به این خاطر است که من مایلم تاریخ فلسفهٔ مدرن را به نحو دیگری بخوانم. در حقیقت فکر می‌کنم که فلسفهٔ مدرن نسبت به دین سه دوران را پشت سر گذاشته است، که برای فهم موقعیتی که امروز در آن بسر می‌بریم باید دربارهٔ آنها فکر کنیم: نخستین مرحله از دکارت شروع می‌شود و به هگل خاتمه می‌یابد، و مرحلهٔ ساختن نظامهای فلسفی است. اما باید این مرحله را تلاشی در جهت رقابت با دین در درون مرزهای عقل دانست. یعنی آنکه، در حقیقت فلسفهٔ نظام تا هگل و مارکس همان تمهیداتی را برای خود فراهم کرده است که دین، منتها در درون عقل. اگر پدیدارشناسی روح هگل را نگاه کنید، می‌بینید که هدف این کتاب آشتی دادن متناهی و نامتناهی است، یعنی آشتی دادن انسان و خدا؛ بنابراین دقیقاً همان کاری را می‌کند که ایمان پیشنهاد می‌کند انجام گیرد، منتها به جای آنکه این کار را با مراجعهٔ بلاواسطه به احساسات انجام دهد ـ همچنانکه ایمان چنین می‌کند ـ از عنصر عقل بهره می‌گیرد. و هگل این

رویهٔ دیالکتیکی را اختراع می‌کند تا نشان دهد که چگونه آگاهی انسانی رفته رفته با امر الاهی آشتی می‌کند؛ و این همان است که وی «دانش مطلق» می‌نامدش. در حقیقت، پدیدارشناسی روح در درون عقل دقیقاً همان محتوایی را دارد که مسیحیت دارد. فکر می‌کنم که، پس از پایان عصر هگلی، دومین مرحله در فلسفه آغاز می‌شود که شالوده‌شکنی است و سمبول‌های آن نیچه و هایدگر هستند؛ این مرحله در فرایند دنیوی‌سازی (secularisation) دین و فلسفه گامی بلندتر برمی‌دارد. از نظر نیچه، طرح هگل هنوز هم طرحی مذهبی است، برای اینکه محتوای آن با محتوای مسیحیت یکی است. از این جهت، دو مضمونی که در آراءِ نیچه بسیار اهمیت دارند و سخت به یکدیگر مربوطند، یکی مرگ خدا[۱] است و دیگری پایان فلسفه . این بدان معناست که فلسفه به‌مثابه نظام پایان یافته است و خدا مرده است، چون فلسفه به‌مثابه نظام همان دین است که عقلانی و دنیوی شده است. فکر می‌کنم که شالوده‌شکنی هنوز دارای اراده‌ای نجاتبخش است و در نهایت بیش از آن میراث‌دار عصر روشنگری است که در کتاب اندیشهٔ ۶۸ گفته‌ام؛ چون در روشنگری اراده‌ای برای دنیوی‌سازی فلسفه و جدا کردن آن از دین وجود دارد؛ اما من فکر می‌کنم که این وظیفه خاتمه یافته است. به عبارت دیگر، آنچه را اخلاف نیچه و هایدگر امروز می‌توانند عرضه کنند بی‌نهایت کوچک است. اینان همان کار را ادامه می‌دهند، اما کارشان هیچ حاصلی ندارد. من فکر می‌کنم وظیفه‌ای که امروز در پیش رو داریم، و آن را موج سوم فلسفهٔ مدرن می‌نامم، این است که بدانیم چگونه تفکری که، پس از ساختن نظامهای فلسفی و به دنبال آن شالوده‌شکنی، لائیک شده است می‌تواند در درون خود کانونهای معنایی را بیابد که شبیه به کانونهای معنایی دین باشند. این تقریباً همان مسئله‌ای است که در کتاب هومو استتیکوس به آن پرداخته‌ام، یعنی فرهنگ دموکراتیک دنیوی‌شده چیست؟ برای کسی که با ادیان بزرگ زندگی کرده است، آثار هنری‌ای که این ادیان را در خود منعکس می‌کنند بی‌درنگ عظیم و شکوهمند جلوه می‌کنند، چون یادآور ارزشهایی هستند که از انسانها برترند. کمترین اثر

باخ را نگاه کنید، یا کمترین کلیسای رومی را، یا کمترین کتیبهٔ یک مسجد را؛ در همهٔ اینها خدا را می‌بینید؛ و حتی اگر معتقد هم نباشید، احساس می‌کنید با ماورای انسانها که ذاتاً عظیم است رابطه دارید، چون اینها با چیزی رابطه دارند که برتر از ماست یا ادعا می‌کنند که برتر از ماست. من فکر می‌کنم که این فقدان عظمت که مشخصهٔ جهان مدرن است حقیقتاً مسئله‌ای قابل بحث است. دیگر نقاش بزرگ یا اثر فلسفی بزرگی دیده نمی‌شود. هیچ یک از ما نمی‌تواند تصور کند که آثارش هرگز بتوانند در حد آثار ارسطو، کانت، یا هگل قرار گیرند. علت این وضع آن نیست که احمق‌تر شده‌ایم ــ نه، مسئله این نیست. علت آن است که بنیاد دموکراتیک و لائیک موجب می‌شود که زندگی منحصراً در جهانی انسانی جریان یابد و مسئلهٔ عظمت در جهانی انسانی که جهانی یکنواخت است دیگر مطرح نیست، چون دیگر آن محور عمودی تعالی وجود ندارد. من فکر می‌کنم که مسئلهٔ عمدهٔ مدرنیته مسئلهٔ امر جمعی یا امر دموکراتیک نیست، برای اینکه امر جمعی کاملاً وجود دارد، چون دغدغهٔ اخلاقی بسیار نیرومندی در فکر مدرن وجود دارد و اخلاق به اندازهٔ سیاست جمعی است. اخلاق صرفاً امری فردی نیست. مثلاً به فرهنگ و موفقیت وحشتناک وزارتخانه‌های فرهنگ در اروپا نگاه کنید. این صرفاً گویای تمایلی فردگرایانه نیست، بلکه بیانگر خواستی نیز هست که درصدد یافتن معنایی در رابطه با دیگران است، خواه در قلمرو اخلاق یا در قلمرو فرهنگ. من فکر می‌کنم که مسئلهٔ جهان لائیک حضور در این آوردگاه عظیم است و نه ــ باز هم می‌گویم ــ مسئلهٔ دموکراتیک‌سازی.

□ اما آیا واقعاً ما این آمادگی را داریم که از اومانیسم حمایت کنیم، حال آنکه به نظر می‌رسد در این پایان هزاره چندان رغبتی به تثبیت مفهوم آینده نداریم؟ فکر نمی‌کنید که مفهوم آینده است که خود گرفتار بحران شده‌است؟

□ من فکر می‌کنم که بحران موجود بحران معناست، چون روشن

است که، در صرفِ قلمرو سیاست یا اقتصاد یا حقوق، نظامهای دموکراتیکی که ما در آنها بسر می‌بریم از نظامهای دیگر بسیار بسیار برتر هستند. به عقیدهٔ من، جملهٔ چرچیل در مورد دموکراسی به‌عنوان بهترین رژیم همچنان حقیقت دارد؛ بیکاربودن در فرانسه بهتر است تا کارگربودن در رواندا یا بوسنی. اما مسئله این نیست. مسئلهٔ خود را به آب و آتش زدن برای دفاع از نظامی دموکراتیک نیست که به عقیدهٔ من می‌تواند، ازطریق مقایسه‌ای ساده با کشورهایی که فاقد نظام دموکراتیک هستند، بخوبی از خودش دفاع کند. من بیشتر فکر می‌کنم مسئله آن چیزی است که هم‌اکنون گفتم، یعنی مسئلهٔ معنای لائیک. من قویاً به حرف مالرو اعتقاد دارم که قرن بیست‌ویکم یا قرن معنویت خواهد بود یا نخواهد بود ــ حرفی که به او نسبت می‌دهند. مالرو امکان پیدایش تفکرات بزرگ معنوی به مفهوم دینی کلمه را در قرن بیست‌ویکم منتفی نمی‌داند. و من فکر می‌کنم که این حرفی درست است، چون آنچه شاهد آن هستیم کاهش تدریجی ادیان سنتی است، اما فکر می‌کنم که این کاهش به معنای پایان معنویت نیست. فکر می‌کنم درست در این زمینه است که فیلسوفانی نظیر لویناس یا ریکور حرفی می‌زنند و با وجدان اروپاییان و ماورای اروپا سخن می‌گویند، و درست در این زمینهٔ معنایی است که کسانی همچون لویناس حرفی دقیقاً و مطلقاً فلسفی می‌زنند. و این، به عقیدهٔ من، با وظیفه‌ای فلسفی ارتباط می‌یابد که از مسئلهٔ صرف دموکراتیک‌کردن نظام لیبرال بمراتب مهمتر است. پس برای یافتن پاسخی به سؤال شما دربارهٔ آینده باید در جهت مسئلهٔ معنا به جست‌وجو پرداخت.

□ مسئلهٔ معنای اخلاقی.

□ نه صرفاً اخلاقی. مسلماً باید فهمید منظور از اخلاق چیست. اگر منظور از اخلاق همان چیزی است که از بدو مدرنیتهٔ غربی از این کلمه فهمیده می‌شود، منظور اخلاق کانتی است، چون همه با اخلاق کانتی زندگی می‌کنیم.

اما مسئله این است که می‌توان روبوتی کانتی را تصور کرد که می‌تواند قانون را رعایت کند، و به تمام سؤالات اخلاقی که از او پرسیده می‌شود پاسخ گوید. اما همچنانکه آندره کنت اسپونویل می‌گفت: "با این روبوت کسی دلش نمی‌خواهد تعطیلاتش را بگذراند." و فکر می‌کنم که حق با اوست. اما اگر به سروقت مضامین کلاسیک اخلاق کانتی برویم و احساساتی نظیر عشق یا دوستی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که، به‌عکس، معنای زندگی در اینجا جریان دارد. یعنی اگر کسی که شما بیش از هر کسی دوستش می‌دارید از سرطان یا بیماری دیگری بمیرد، اندوهی که احساس می‌کنید ضایعهٔ فقدان معناست و نه اخلاق. پس در اینجا با ارزشهایی روبروییم که ارزشهای اخلاقی نیستند، بلکه ارزشهای معنا هستند.

اینها را اصلاً نمی‌گویم تا اخلاق یا حقوق را بی‌ارزش کنم، بلکه مقصودم این است که در نهایت اگر خوب فکر کنیم می‌بینیم که مسئلهٔ معنا در سطح مسائل اخلاقی یا حقوقی یا سیاسی مطرح نمی‌شود.

من فکر می‌کنم که در سیاستی دینی، نظیر مارکسیسم، مسئله درست به همین نحو مطرح می‌شود، اما به نظر من وقتی که به حوزهٔ سیاستهای لائیک و توهم‌زدایی‌شده پا می‌گذاریم ــ آنچه به تصور ما پایان عصر ایدئولوژی‌های بزرگ است ــ آنگاه مسئلهٔ معنا دیگر سیاسی، حقوقی، یا اخلاقی، و حتی فرهنگی نیست، چون از زمرهٔ مسائل معنوی است. اما دنیای لائیک درخصوص معنویت چیز زیادی برای گفتن ندارد؛ و مسئلهٔ بزرگش همین است.

اوت ۱۹۹۴

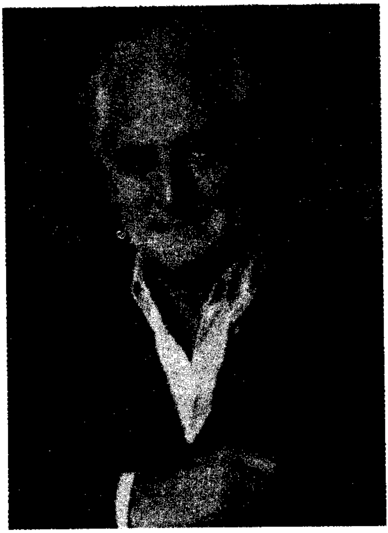
۲

فلسفهٔ علم

گفت‌وگو با:

میشل سر

ادگار مورن



میشل سـر

Michel Serres

☐ قبل از هر چیز می‌خواستم از شما به خاطر قبول این گفت‌وگو تشکر کنم...

☐ نه، من باید از شما تشکر کنم. چون من اهل سرزمینی هستم که ــدر تاریخ آمده ــ فرقه‌ای موسوم به کاتارها(Cathares) در آن جا بسر می‌برده است ــفرقه‌ای که تأثیری عظیم بر رسوم و عادات و نظایر اینها داشته است ــ و تصور می‌کنند که خاستگاه مذهب کاتار ایران است. پس می‌بینید که این مسئله مرا به کشور شما بسیار نزدیک می‌کند.

☐ شاید در این گفت‌وگو فرصتی برای صحبت دربارهٔ کاتارها نیز فراهم شود. اما اگر موافق باشید، از کودکیتان شروع کنیم. شما در سال ۱۹۳۰ در آژن (Agen) به دنیا آمدید. چه خاطره‌ای از این دوران دارید؟

□ مهمترین خاطرهٔ این دوران مربوط به مکانی خاص نیست، بلکه مربوط به جنگ است. پیش از جنگ جهانی دوم، جنگ داخلی اسپانیا درمی‌گیرد، و ناحیه‌ای که آن زمان ما در آن زندگی می‌کردیم به اسپانیا خیلی نزدیک بود. به همین دلیل من از مسائلی که با انقلاب جمهوریخواهان در اسپانیا مطرح شد خاطره‌ای گرانبها دارم؛ در آن هنگام من بین ٦ تا ٨ سال داشتم. آنچه در ذهن دارم خاطرهٔ جنگی دائمی است که از جنگ داخلی اسپانیا شروع می‌شود و به جنگ جهانی دوم می‌انجامد، و بلافاصله به دنبال آن جنگهای استعماری آغاز می‌شود.

از این رو خاطرهٔ جنگ جدی‌ترین و مهمترین خاطرهٔ من است. می‌بینید که جنگ برای من از شش‌سالگی تا سی‌سالگی تداوم داشته است. تقریباً همیشه در برابر من چشم‌اندازی از جنگ گسترده بوده است؛ و این از بسیاری جهات در زندگی من اهمیت داشت.

□ آیا جنگ بر خانوادهٔ شما نیز تأثیر گذاشت؟

□ تا حدی بله. اما بیشتر چشم‌اندازی ثابت بود تا مجموعه‌ای از خاطرات. خشونت جنگ همه جا گسترده بود. و این نه فقط در زندگی من، که در زندگی نسل ما اهمیت داشت. اگر دقت کنید، نسلی که در دههٔ ۱۹۳۰ به دنیا آمد، کمتر به سیاست پرداخته است. روشنفکرانی که درگیر کارهای سیاسی شدند یا متعلق به نسل پیش از ما بودند، مانند سارتر، یا متعلق به نسل پس از ما، یعنی کسانی که اکنون بین ۴۰ تا ۴۵ سال دارند. نسل ما، به دلیل فضای خاص جنگ، چندان درگیر سیاست نشد. این نسل در خشونت و به دست خشونت پرورش یافت.

□ و هنگامی که ۱۵ سال داشتید، واقعهٔ هیروشیما روی داد. بعدها نوشتید که درحقیقت هیروشیما یگانه موضوعی است که فلسفهٔ شما به آن می‌پردازد.

□ درست است. دربارهٔ هیروشیما احساس خاصی داشتم، چون چیز دیگری را برایم مطرح می‌کرد. هیروشیما فقط جنگ نبود؛ پیامد یک بمباران هوایی نبود. بلکه علم نیز بود. و علم را ما در کلاس مدرسه یادگرفته بودیم؛ و علم امید بشریت و صلح جهانی بود. و ناگهان چشم گشودیم و دیدیم که علم ــ که بهترینش هم در رأس همه قرار داشت ــ به همان اندازه، اگر نه بیشتر، موجب خشونت بود که ناعلم. و این موضوع به مسئلهٔ خشونت برای من صورت جدی‌تری بخشید. و تصور می‌کنم که مسئلهٔ خشونت نوعی حلقهٔ رابط میان تمام کتابهای من است.

□ فیلسوفانِ اندکی دربارهٔ هیروشیما و بمب اتمی صحبت کرده‌اند. مثلاً در این مورد می‌توان از یاسپرس نام برد. به عقیدهٔ شما علت سکوت فیلسوفان در این خصوص چیست؟

□ خوب، برای اینکه فلسفهٔ غرب مدتهای مدید آنچنان سرگرم تاریخ خودش، تاریخ اندیشه‌ها، و تاریخ علوم بوده است که اینک بسختی می‌توان دربارهٔ این مسئلهٔ تازه در چارچوبهای قدیمی فکر کرد. می‌فهمید چه می‌خواهم بگویم؟ مثلاً، در بیست‌سالهٔ پس از واقعهٔ هیروشیما، در فرانسه و امریکا کتابهای متعددی دربارهٔ شناخت‌شناسی فیزیک منتشر شد، اما در هیچ یک از آنها اشاره‌ای به این مسئله نشد. هیچ‌کس علمِ شناختی (cognitive) را از دیدگاه مسئلهٔ مسئولیت اخلاقی مورد توجه قرار نمی‌داد. هیچ نظریه‌ای امکان تفکر در این باب را فراهم نمی‌کرد. تصور می‌کنم سنت فلسفی غرب، از این جهت که فرصتی برای تفکر در باب این‌گونه مسائل به دست نداده است، بسیار قابل ملامت باشد ــ یعنی تفکر در باب مسائلی که بسیار نو هستند؛ چون از هیروشیما تاکنون مسائل دیگری نیز پدید آمده است و رفته‌رفته برای علوم پرسشهای اخلاقی و پرسشهای حقوقی در ارتباط با جامعه طرح می‌شود.

□ بعداً به مسائل علوم بازمی‌گردیم. اگر موافق باشید صحبتمان را با مسیر زندگی شما ادامه دهیم. پس از جنگ جهانی دوم، در سال ۱۹۴۷، وارد مدرسهٔ دریانوردی (Ecole Navale) شدید، اما در ۱۹۴۹ آن را رها کردید.

□ ابتدا به سراغ علوم رفتم، بعد به‌کار دریانوردی پرداختم، اما آن را رها کردم تا به فلسفه بپردازم.

□ چه چیزی موجب شد به مدرسهٔ دریانوردی بروید؟

□ نخست برای اینکه به سفر و دریا علاقه داشتم. اما در همان زمان که دریانوردی را کنار می‌گذاشتم، مسئلهٔ هیروشیما برایم طرح شد؛ ما در نیروی دریایی کار می‌کردیم، بنابراین، مسئلهٔ مخالفت با خدمت نظامی برای من به صورتی کاملاً جدی مطرح شد، چون من در ۱۹۴۷ به مدرسهٔ دریانوردی رفتم و واقعهٔ هیروشیما دو سال پیش از آن اتفاق افتاده بود. به همین خاطر چرخشی ناگهانی در روح و فکر من پدید آمد و از نیروی دریایی به دلیل مسئلهٔ خشونت بیرون آمدم.

□ و در همین موقع بود که شروع به خواندن ریاضیات کردید؟

□ بله در همین موقع بود.

□ پس شما ریاضیات را هم به خاطر فلسفه رها کردید و در سال ۱۹۵۲ برای ادامهٔ تحصیل به «اکول نورمال سوپریور» رفتید؟

□ بله، من راهم را عوض کردم، چون می‌خواستم کار فلسفی کنم. بنابراین در «اکول نورمال سوپریور» ادبیات و علوم انسانی خواندم تا بتوانم

دربارهٔ مسئلهٔ هیروشیما فکر کنم. از آنجا که این مسئله، هم به علت جنگ و هم به علت پیوند میان دانش و خشونت، و نیز در برابر مسئلهٔ وجود، برای من اهمیت داشت، پرداختن به فلسفه برایم امری ناگزیر بود.

☐ فضای «اکول نورمال سوپریور» در آن دوران چگونه بود؟ استادانتان چه کسانی بودند و چه کسی بر شما بیشترین تأثیر را گذاشت؟

☐ لوئی آلتوسر و میشل فوکو در «اکول نورمال» استادانم بودند. بعدها با فوکو دوستان بسیار نزدیکی شدیم، چون هر دو با هم همزمان در دو دانشگاه تدریس کردیم: ابتدا در دانشگاه کلمان فران و سپس در دانشگاه ونسن. از طرف دیگر، من ساکن ونسن شدم، چون در دانشگاه ونسن درس می‌دادم. اما در آن دوران در «اکول نورمال» مسائل دیگری مطرح بود. احساس می‌کردم از علایق سیاسی و ایدئولوژیک سایر دانشجویان کمی دور هستم. از مارکسیسم، به خاطر مسائل علمی، چندان خوشم نمی‌آمد، چون می‌دیدم که مارکسیسم انحرافی بسیار شدید از علوم است. بنابراین انطباق با دیگران برای من کمی دشوار بود، چون علاقهٔ فلسفی من به مسئلهٔ خشونت اتمی ابداً شباهتی به علایق استادانم نداشت.

☐ و من جایی خوانده‌ام که فضای حاکم بر «اکول نورمال سوپریور» در آن ایام شما را می‌ترساند.

☐ بله، درست است؛ فضایی ترسناک بود.

☐ پیروان هایدگر نیز بودند؟

☐ تازه داشت شروع می‌شد. اما تأثیر هایدگر مخصوصاً بر نسل

سارتر و لویناس بود. تأثیر عمدهٔ هایدگر پس از تحصیلات من هویدا شد. تأثیر عمدهٔ هایدگر بر دانشگاههای فرانسه متعلق به ۲۰ سال اخیر است و نه قبل از آن.

□ جالب است که می‌بینیم شما در «اکول نورمال سوپریور» درس خوانده‌اید اما نه از هایدگر تأثیر پذیرفته‌اید و نه از مارکس. بااینهمه به هوسرل توجه داشته‌اید.

□ در مرحله‌ای از مطالعاتم، بله. بخصوص کارهای اولیهٔ هوسرل، مثلاً جستارهای منطقی، توجه مرا جلب می‌کرد. اما هوسرل حقیقتاً بر من تأثیری نداشت. در دههٔ ۱۹۵۰، وقتی به انگلستان رفتم، تراکتاتوس اثر ویتگنشتاین، را با علاقه خواندم. این اثر را آن موقع در فرانسه چندان نمی‌شناختند. اما سفرم به انگلستان بسیار کوتاه بود.

□ می‌خواستم بگویم که شما در شیوهٔ تفکرتان خیلی آنگلوساکسون هستید. شما بیشتر به فیلسوفی مانند برتراند راسل شباهت دارید تا به فیلسوفی فرانسوی مثل مرلوپونتی. چون فیلسوفان انگلیسی در برابر نظامهای بزرگ فلسفی مقاومت بسیاری از خود نشان می‌دهند. شما هم این‌طور هستید. این‌طور نیست؟

□ درست است، اما انتخابهای فیلسوفان انگلیسی نیز بسیار محدود است؛ یعنی همین که نظام فلسفی تحلیلیشان را پدید می‌آورند، در درون آن می‌مانند. فیلسوفان انگلیسی دارای آن نوع اعتقاد به عملی بودن احکام و آزمون‌پذیری آنها هستند که آنان را مجبور می‌سازد مسائل را نیز بخوبی ببینند. در این مورد نیز سوءِتفاهم وجود دارد.

□ آیا در دورانی که دانشجوی فلسفه بودید، باشلار بر شما تأثیر گذاشت؟

□ باشلار نمونهٔ بسیار خوبی از آن دسته از فیلسوفانی است که هیروشیما را نفهمیده بودند. باشلار کتابهای زیادی دربارهٔ فیزیک و فلسفهٔ علوم پس از جنگ جهانی دوم منتشر کرد، اما در کتابهایش حتی یک سطر هم دربارهٔ این مسائل وجود ندارد.

□ شما رساله‌ای در موضوع فلسفه با باشلار گذراندید؟

□ بله، رساله‌ای دربارهٔ ریاضیات بورباکی (Bourbaki) با او گذراندم، اما من واقعاً شاگردش نبودم.

□ او بر شما تأثیری نگذاشت؟

□ نه، چون او مسائلی راکه من دوست داشتم طرح نمی‌کرد، و ضمناً از بسیاری از مسائل نیز عقب بود. می‌دیدم که در ریاضیات عقب بود چون در دههٔ ۱۹۵۰ انقلابی در ریاضیات مدرن صورت گرفته بود. در فیزیک، من نظریهٔ اطلاع (information) را خیلی خواندم و باشلار آن را نمی‌شناخت. بنابراین نوعی شکاف میان نسل باشلار و نسل من وجود داشت، چون او علومی راکه من می‌شناختم نمی‌شناخت. در زیست‌شناسی وضع بدتر از این بود، زیرا بعداً انقلاب بیوشیمی رخ داد که من بخوبی می‌شناختمش، چون دوست ژاک مونو بودم، اما استادانم هنوز در زیست‌شناسی قدیم سیر می‌کردند.

من در کتاب توضیحات[1] *(Les Eclaircissements)* می‌گویم که این انقلابهای علمی افکار مرا شکل دادند، و هیچ‌یک از فیلسوفانی که در آن ایام صاحب نفوذی بودند، مثل باشلار یا کانگیلم (Canguilhem) این انقلابها را نمی‌شناختند. من در آن ایام بارها دچار چنین احساسی می‌شدم و فکر می‌کردم که دانشمندانی نظیر واتسون یا مونو مسائلی کاملاً نو و متفاوت را مطرح می‌کنند.

□ و در ۱۹۶۸، شما رسالهٔ دکترای فلسفه‌تان را دربارهٔ «لایبنیتز و مدلهای ریاضی» گذراندید.

□ بله، هیئت ژوری پایان‌نامهٔ من مرکب بود از کانگیلم، سوزان باشلار ـ دختر باشلار ـ، هیپولیت، و بلاوال.

□ حالا سؤالی که برای من مطرح می‌شود این است که شمایی که مسئلهٔ هیروشیما تا این حد مورد توجهتان بود و نگرانتان می‌کرد چراکار فلسفی‌تان را با اخلاق شروع نکردید و به سراغ علم رفتید؟

□ این اخلاق را باید در پسِ آثار من دید. زمانی که پایان‌نامه‌ام را آماده می‌کردم، مطلبی نوشته بودم به نام اقتدار مرگ *(La Thénatocratie)* که بعداً به صورت کتاب منتشر شد. از سوی دیگر، مسائل اخلاقی نیازمند مطالعه‌ای از نوع دیگر هستند. بنابراین واقعاً لازم بود از طریق علمِ شناخت دربارهٔ این مسائل فکر کرد، و بعدها بود که من موفق به طرح پرسشهای اخلاقی شدم، چون طرح چنین پرسشهایی محتاج دورهٔ آمادگی کمی طولانی‌تری است. علوم بسرعت فراگرفته می‌شوند، اما فراگیری اخلاق بسیار کند است.

□ اما برای گذراندن رسالهٔ دکترا زمان بدی انتخاب شده بود، چون ۱۹۶۸ سال بحران دانشگاهها و تظاهرات دانشجویی بود.

□ در آن هنگام بارها در جنبش دانشجویان علیه دولت شرکت کردم. اما در پایان جنبش، در حدود پایان ماه مه، به برخی افراد اجازه دادند رسالهٔ دکترایشان را ارائه دهند و من هم یکی از آنان بودم. رسالهٔ من پیش از دفاع چاپ شده بود، بنابراین چاره‌ای جز دفاع از آن نبود.

□ اما عقاید سیاسی شما در آن زمان چه بود؟

□ مسئلهٔ سیاست مسئلهٔ مهم دیگری است. هنگامی که سارتر از تعهد روشنفکر صحبت می‌کند، مسئله‌ای را قطعی فرض می‌کند؛ و آن مسئله‌ای که قطعی فرض می‌کند ــو در این مورد دچار خطا می‌شود ــ این است که تعهد سیاسی، به صرف همین واقعیت، شما را در دنیای واقعاً معاصر قرار می‌دهد. اما این درست نیست. چون پیش از آن لازم است دربارهٔ آنچه در دنیای امروز واقعاً معاصر است فکر کرد. اما در دنیای امروز رفتارهایی وجود دارد که بشدت کهنه است؛ و برای آنکه فیلسوف بتواند بر سر این مسئله واقعاً تأمل کند لازم است مسائل تعیین‌کنندهٔ جهان امروز را بشناسد. مثالی می‌زنم: مادامی که سارتر می‌نوشت و خود را متعهد می‌ساخت، مسائل واقعی کاملاً در جاهای دیگری بجز آنجا که او می‌نوشت رخ می‌داد؛ چون، از آنجا که او هیچ تربیت علمی و تکنولوژیکی نداشت، حتی درگیریهای اخلاقی‌ای راکه در این دوران مطرح می‌شد نمی‌دید. بنابراین من هیچ‌گاه متعهد به تعهدی از نوع تعهد سارتر نبوده‌ام؛ اما، از آنجاکه دربارهٔ علوم جدید و ــبا مجموعهٔ «هرمس» ــ دربارهٔ ارتباط تحقیق می‌کردم، به محض آنکه مسائل اخلاقی طرح شد، ناگهان خود را آماده احساس کردم. می‌بینید که برای تدارک مقدمات بازشناسی امر معاصر در آنچه روی می‌دهد لازم است وقت زیادی را صرف کنیم. و سارتر به مسئلهٔ قطعی اعتقاد داشت، و من تصور می‌کنم که او وقتش را یکسره به هدر داد. او هم، به نوعی، فلسفهٔ عصر خودش را پدید نیاورد، چون او هم انفجار بمب در هیروشیما را نشنید. او اصلاً متوجه مسائل علم شناختی و تکنولوژیکی نشد و فلسفه‌ای را تأسیس کرد که تا حد زیادی به یک نظریهٔ فرویدی - مارکسیستی تقریباً منسوخ زمانش وابسته بود. من فکر می‌کنم آنچه واقعاً معاصر است باید مورد مطالعه قرار گیرد. یادم می‌آید وقتی نام نخستین کتابهایم را «هرمس» گذاشتم، آلتوسر بشدت عصبانی شد، چون او می‌گفت که مسئله، ارتباط نیست بلکه تولید است. اما دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم خیلی زود حق را به من

داد، چون در حال حاضر مسئلهٔ اصلی ارتباط است. و این امر در شرف وقوع است. شرطی که من روی ارتباط ــ در برابر تولید ــ بستم شرط خوبی بود، و علتش این واقعیت بود که من وقت زیادی را صرف مطالعهٔ مسائل علمی کرده بودم. بنابراین، تعهد سیاسی لزوماً تکرار شعارهای یک حزب سیاسی نیست.

□ شما در کتاب «توضیحات» می‌نویسید که "فلسفه پیش‌دستی بر افکار آینده است." بنابراین درواقع شما مسائل پایان قرن را پیش‌بینی و دربارهٔ آنها صحبت کرده‌اید.

□ بله، در مورد مجموعهٔ کتابهای «هرمس» چنین است. وقتی تکوین *(Genèse)*را نوشتم، مسئله‌ام آشوب جهان (chaos) بود، و این مسئله ده سال بعد اهمیت یافت. مقصود نوعی طرح پیشاپیش مسائل است و سیاست در غالب مواقع در این موضوع عقب است. وقتی قرارداد طبیعی *(Le Contrat Naturel)* را نوشتم، باز هم به مسائل آینده پرداختم. اگر شما بر مسائل آینده پیش‌دستی نکنید، دیگر متعهد نیستید.

□ شاید ماهیت سیاست هم اقتضا می‌کند که تا حدی زیاد در دایرهٔ افکار جزمی مختلف گرفتار بماند.

□ فکر می‌کنم که نظریهٔ سیاسی مثل پرندهٔ مینرو (Minerve) است. من پرندگانی را که سحرگاه می‌خوانند بیشتر ترجیح می‌دهم.

□ خوب، با مسیر زندگیتان ادامه دهیم. بنابراین پس از پایان تحصیلات، دوران تدریس آغاز می‌شود. شما در سوربون، دانشگاه ونسن، و دانشگاه استانفورد ــ در امریکا ــ درس داده‌اید. چرا استانفورد را انتخاب کردید؟

□ من انتخاب نکردم. کارها بدون اراده راه خود را می‌روند. وقتی

کتابم را دربارهٔ لایبنیتز و مدلهای ریاضی وی منتشر کردم، فصل عمده‌ای را به ریاضیات پاسکال اختصاص داده بودم، و دو سه تن از استادان دانشگاه جان هاپکینز که دربارهٔ قرن هفدهم تحقیق می‌کردند آن را خوانده بودند. اینان مرا به بالتیمور دعوت کردند تا دربارهٔ قرن هفدهم صحبت کنم. ابتدا نپذیرفتم، اما بعد قبول کردم، و ۱۱ سال در بالتیمور ماندم و سپس به استانفورد رفتم.

□ محیط آن جا به نظر شما چگونه بود؟

□ دوست عزیز ــ و این مسئله را تنها خطاب به شما نمی‌گویم، چون شما خودتان نمونه‌ای زنده از این وضع هستید ــ در زمینهٔ تحقیق و تدریس، از ۳۰ سال پیش به این سو، مسائل تا حد بسیار زیادی جهانی شده‌اند. خود شما فارسی‌زبان هستید و به زبانهای فرانسه و انگلیسی نیز صحبت می‌کنید، بنابراین در نظر شما کاملاً طبیعی می‌نماید که در حوزهٔ تحقیق انسان در سه دنیای خاورمیانه‌ای، اروپایی (فرانسوی)، تحلیلی (انگلیسی)، همزمان با هم، بسر برد. و این عادی است. خود من در توکیو، پکن، برزیل، کانادا، و جاهای دیگر درس داده‌ام. ما از این پس تقریباً شهروندان جهان هستیم. نه علم و نه فلسفه مفهومی ندارند اگر در تهران یا پاریس محصور شوند. جهانی که ما در آن بسر می‌بریم، جهان رابطه با یکدیگر است.

□ پس مفهوم «عمومیت» در زندگی شما معنایی واقعی دارد؟

□ بله، برای شما هم این‌طور است، نه؟

□ بله، کاملاً.

□ مسائلی هم که در ایران امروز مطرح می‌شود توجه مرا جلب

می‌کند. و بنابراین مستقر کردن خود در یک نقطهٔ معین دشوار است. و این پدیده‌ای کاملاً تازه است.

□ شاید به این علت است که شما جایی خاص در فلسفهٔ فرانسه دارید. شما به هیچ یک از جریانهای فلسفی غالب تعلق ندارید؛ نه به نوکانتی‌ها، نه به نوتوکویلی‌ها،نه به پسامدرن‌ها، و نه به جریان فلسفهٔ تحلیلی. پس شما متفکری تنها هستید؟

□ بله، کاملاً. و از آنجا که من در حوزهٔ تخصصی فلسفه تدریس نمی‌کنم، این مرا تنهاتر می‌سازد. من از این وضع خیلی رنج کشیده‌ام؛ اما مقاومت کرده‌ام؛ و این قدرت ضرورت داشت. اما من جریانها را دوست ندارم، چون تصور می‌کنم که فیلسوف باید آزادی فکر کردن داشته باشد. من برخی از روشهای فلسفهٔ تحلیلی را تحسین می‌کنم؛ خیلی جوان بودم که با این فلسفه آشنا شدم، و حتی آن را درس هم داده‌ام. اما مسلماً نمی‌خواسته‌ام تمام زندگیم را صرف تنها همین اندیشه کنم.

□ اما آیا فکر می‌کنید که فلسفهٔ خاص شما می‌تواند خود تبدیل به یک جریان شود؟

□ من جریانها را دوست ندارم، بنابراین نمی‌خواهم که این اتفاق در مورد خود من نیز بیفتد. فقط دلم می‌خواهد که خواندن کتابهایم اندیشهٔ انتخاب کردن راه خاص خود را در اختیار همگان قرار دهد، به‌طوری که این‌سان بتوانند استقلال و آزادی حقیقی فکر کردن را به چنگ آورند.

□ و انتخاب شما به عضویت فرهنگستان، در مارس ۱۹۹۰، آیا زندگی شما را خیلی تغییر داد؟

□ نه، اصلاً.

□ بااینهمه تعداد فیلسوفانی که عضو فرهنگستان فرانسه هستند اندک است.

□ همیشه یکی دو تا بوده است. برگسون عضو فرهنگستان بود؛ والری هم همین‌طور. تقریباً تمام فیلسوفان قرن هجدهم عضو فرهنگستان بودند. من به دو سه علت این کار را کردم. چند طرح بسیار دقیق داشتم که بخصوص یکی از آنها رو به اتمام بود، و برای به انجام رساندنشان نیاز به وسیله‌ای داشتم. این وسیله برحسب اتفاق فراهم شد، و تجربه نشان داد که به کارم آمد، اما جز این اهمیت دیگری ندارد.

□ اگر موافق باشید، حالا به آثارتان بپردازیم. وقتی فهرست کتابهای شما را برمی‌داریم، می‌بینیم که از ریاضیات به فیزیک، و از فیزیک به علوم زیستی و علوم انسانی پرداخته‌اید و حتی به سراغ مسئلهٔ آموزش‌وپرورش و، بالاتر از آن، مسئلهٔ ملائکه رفته‌اید. چراکار شما در حوزهٔ تفکر وجوهی اینچنین متفاوت از یکدیگر دارد؟ چه چیزی اینها را به یکدیگر مربوط می‌سازد؟ وحدتشان در کجاست؟

□ و هنوز شما همه را نگفته‌اید. یعنی درست است که ریاضیات هست، فیزیک هست، زیست‌شناسی و علوم انسانی و حتی مسائل جامعه و تاریخ ادیان نیز هستند، اما من دربارهٔ یونانیان باستان نیز، در سرچشمه‌های هندسه، بسیار مطالعه کرده‌ام. دو کتاب دربارهٔ رومیان نوشته‌ام، یعنی کتابی دربارهٔ لوکرتیوس و کتابی دیگر دربارهٔ تیتوس لیویوس. دربارهٔ قرون هفدهم و هجدهم نیز مطالعه کرده‌ام. پس به‌لحاظ تاریخی هم تداومی وجود دارد. چرا؟ برای اینکه من عمیقاً فکر می‌کنم که فلسفه بدون دایرةالمعارف نمی‌تواند وجود داشته باشد. تمام فیلسوفان غربی و برخی از فیلسوفان شرقی نمی‌توانستند به فلسفه دست یابند مگر به این شرط مشخص که دربارهٔ کل علوم

اندیشه‌هایی را به‌طور کامل بپرورانند. و این اصل تنها در مورد ارسطو یا دیدرو مصداق ندارد، در مورد هگل نیز صادق است که یک دایرةالمعارف نوشته است؛ در مورد اوگوست کنت نیز صادق است؛ در مورد کانت نیز صادق است. کانت نیز از ریاضیات به جغرافیا و انسان‌شناسی می‌پردازد. پس دایرةالمعارف مبنا و پایه‌ای است که می‌توانید فلسفه را روی آن‌بنا کنید. شرطی است مطلقاً لازم. چون اگر ندانید که ریاضیدانان چگونه استدلال می‌کنند، برخی از براهین فوق‌العاده دقیق را در اختیار نخواهید داشت؛ و اگر مبنای خوبی در فیزیک نداشته باشید، نمی‌دانید که مسئلهٔ جهان چیست؛ و قس علی‌هذا. به همین دلیل، وقتی کتاب قرارداد طبیعی را نوشتم، دست به تحقیقاتی در مورد حقوق زدم؛ به دانشکدهٔ حقوق رفتم و با حقوقدانان کار کردم. چرا؟ برای اینکه حتی یک فیلسوف غربی را پیدا نمی‌کنید که مسئلهٔ علم را بدون توجه به رابطهٔ آن با مسئلهٔ حقوق مطرح کرده باشد. ارسطو را در نظر بگیرید، یا افلاطون را، یا هگل و کانت را. پس وحدت آثار من، وحدتی دایرةالمعارفی است. به عقیدهٔ من، کار دایرةالمعارفی به معنای خواندن معاصرترین متون علمی نیز هست. حتی وقتی از لوکرتیوس صحبت می‌کنم، می‌کوشم نشان دهم که مفهوم clinamen با تعادل، به صورتی که در فیزیک معاصر طرح می‌شود، متفاوت است؛ و این بحث تکوین عالم را کاملاً توضیح می‌دهد. پس فلسفه بدون دایرةالمعارف و بدون عبور از کل معرفت میسر نیست.

◻ آیا می‌توان گفت که شخصیت هرمس همان وحدت آثار شماست، چون شیوهٔ کار هرمس، گذار از یک حالت معرفت است به حالتی دیگر؟

◻ هم هرمس و هم ملائکه شخصیتهای واسطه هستند. وانگهی شخصیت ملک مقرب هم هست که آن را به شما ایرانیان مدیونیم. ملائکه شخصیتهای ارتباط هستند. و من حالا دارم کتابی تازه می‌نویسم که نشان دهم چگونه ممکن است از مسئلهٔ ارتباط مفهوم تازه‌ای از جهان پدید آید. دربارهٔ

مفهوم «جهان» مشکل می‌توان فکر کرد، چون چندین دهه است که این کار را به دلایلی کاملاً طبیعی کنار گذاشته‌اند، اما این مفهوم حالا از نو سر برمی‌آورد. درواقع از همان نخستین کتابها مسئلهٔ ارتباط مورد توجه من بود.

کار من دربارهٔ لایبنیتز به علت فلسفهٔ ارتباط جواهر بود، و من همین بحث را با مجموعهٔ «هرمس» ادامه دادم. پس چشم‌انداز کامل آنگاه فراهم می‌شود که دایرةالمعارفِ دربرگیرندهٔ وجوه معرفتِ معاصر خوانده شود؛ اما این وجوه معرفت معاصر در واقعیت با مسئلهٔ شبکه‌های ارتباط پیوند دارند.

□ پس به عقیدهٔ شما، مفهوم اصلی فلسفه‌تان شبکهٔ تداخل است.

□ بله، ترجیح می‌دهم بگویم شبکهٔ گذار. برای اینکه نظریه‌های شناختی، نظریه‌های شناخت، و نظریه‌های عمل، از این پس، به نوع تازه‌ای از انتشار و نوع تازه‌ای از فعالیت نیاز دارند.

□ به عقیدهٔ شما، فلسفه جانب اشیاء را فروگذاشته است و به حد تفسیر سقوط کرده است. اما خود شما هم دست به تفسیر متون زده‌اید.

□ در راهی که یک فیلسوف می‌پیماید، همواره مطالعه و تولید وجود دارد. پس تفسیر خیلی خوب است، و نسل من به نوعی مبدع تفسیر است. پس ما مباهات می‌کنیم به اینکه شیوه‌های تازه‌ای برای قرائت متون به کار گرفته‌ایم. من مباهات می‌کنم به اینکه دست به تفسیر متون زده‌ام. اما برای من اینها حالا دیگر تمام شده است. اینها متعلق به دورهٔ جوانی من بود. کار تفسیر، دورهٔ آمادگی است، مقدمات است، راه دستیابی است. باید گذشتهٔ فلسفه و تاریخ را خوب مطالعه کرد تا بتوان به شیوه‌های تازه‌ای برای فهم و دریافت نایل شد. پس تفسیر خوب است، اما به شرط آنکه بتوان از آن خارج شد.

□ فکر می‌کنید میزان تفسیر متون در عصر حاضر بیش از حد است؟

□ مثلاً موسیقی را در نظر بگیرید. نمی‌دانم در تهران چه خبر است، اما خیلی متأسفم از اینکه آهنگسازان قرون هجدهم و نوزدهم شنوندگان زیادی دارند، درحالی‌که به آهنگسازان معاصر کمتر گوش می‌کنند. در مورد فلسفه هم همین‌طور است. در یک سن معین، باید تفسیر را کنار گذاشت و دست به تولید زد، وگرنه برای نسلهای آینده چه باقی خواهد ماند؟ به‌گمان من فیلسوفی که مفاهیم تازه و شخصیتهای فلسفی تازه و شیوه‌های تازه در بحث ابداع نمی‌کند ممکن است معلم فلسفهٔ خوبی باشد، اما عنوان «فیلسوف» درخور او نیست.

□ و آیا با بالا رفتن سنتان، اندیشه‌های فلسفی شما دچار تحول شده است؟

□ مسائل زندگی من نسبتاً ثابت بودند. مثلاً مسئلهٔ خشونت همیشه برای من مطرح بوده است. مسئلهٔ ارتباط هم همین وضعیت را دارد. همیشه سعی کرده‌ام در جریان تحولات اندیشه‌های علمی باشم. نه برای اینکه از آنها تبعیت کنم، بلکه برای اینکه با آنها گفت‌وگو کنم.اما آنچه اکنون بیشتر تحول می‌یابد شکل است. یعنی من امروز بیش از هر وقت دیگری نگران شفافیت بیان هستم. مدتهای طولانی با خودم جنگیده‌ام تا در گفته‌هایم به وضوحی خاص خودم دست یابم. این کار کاملاً دشوار است، چون خود را در برابر جهانی تازه می‌یافتم و آنچه در آن می‌دیدم بیان می‌کردم، و حالا بهتر می‌بینم که در نخستین کتابهایم بیش از حد بسته و غیرقابل‌فهم بوده‌ام. و دلم می‌خواهد بیش از پیش باز و شفاف باشم. من تقریباً در جهت باز بودن پیر می‌شوم.

□ پس در مسیر زندگی شما دو هرمس وجود دارد: یک هرمس «بسته» و یک هرمس «باز».

□ دقیقاً. من بیش از پیش به سوی فلسفه‌ای باز می‌روم.

□ آیا میان کار فلسفی شما و تنهایی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد؟ می‌دانم که از حرافیهای فلسفی بیزارید و از گردهماییها خوشتان نمی‌آید.

□ در گردهماییها شرکت نمی‌کنم. این بدان دلیل نیست که آنها را کوچک می‌شمارم، بلکه نوشتن وقت زیادی می‌گیرد. وقتی شما ۷ ساعت در روز می‌نویسید و به خواندن هم احتیاج دارید، دیگر وقت زیادی ندارید.

□ آیا در کار فلسفی‌تان از نظم خاصی تبعیت می‌کنید؟

□ بله، کاملاً. از وقتم بدقت استفاده می‌کنم. خیلی زود می‌خوابم و خیلی زود هم بیدار می‌شوم و صبحها می‌نویسم.

□ تا اینجا در گفت‌وگوی فلسفی ما کلمهٔ «حقیقت» بر زبان نیامد. فکر می‌کنید که کاربرد این کلمه باید منحصر به علم باشد یا اینکه دیگر اشکال تفکر نیز می‌توانند مدعی نوعی حقیقت باشند؟

□ اگر در فلسفه به حقیقت نپردازیم، به چه چیز بپردازیم؟ فکر می‌کنم باید به حقیقت پرداخت. مثلاً فلسفهٔ تحلیلی به حقیقتِ عبارتِ زبانی می‌پردازد، متوجه آن است که موجد معنا باشد و نه ضدمعنا یا نامعنا. و حقیقت در این مکتب، در چارچوب مفاهیم انسجام، مشروعیت، و وفاداری به واقعیت، کاملاً به حقیقت علمی نزدیک می‌شود. از سوی دیگر، فلسفه‌هایی از نوع پدیدارشناسی توجه چندانی به حقیقت ندارند، و بیشتر به معنا می‌پردازند. و نکته‌ای راکه تأکید می‌کنم متعلق به من است، من همواره به آنچه روزی آن را «معبر شمال ـ جنوب» نامیدم بسیار علاقه‌مند بوده‌ام، یعنی نقطه‌ای که در آن

آموزه‌ها یا شناخت حاصل از علوم دقیقه، از یک سو، با آن نوع آموزه‌های تجربه‌ای وسیعتر که حاصل فلسفه و علوم انسانی است، از سوی دیگر، تلاقی می‌کند (منظور آن چیزی است که در انگلستان و امریکا Humanities می‌نامند)، یعنی با آنچه ما را به حقیقتی وسیعتر وارد می‌کند که بیشتر مسئلهٔ معنا و رابطه با جهان است. اما از سوی دیگر، وقتی شما به هیروشیما و چرنوبیل، به مسئلهٔ ژن، اشاره کردید، منظور هر آن چیزی است که امروزه رابطهٔ میان علم و جامعه را می‌سازد. شما بخوبی می‌بینید که، از سویی، حقیقت علمی در برابر سرنوشت ما فوق‌العاده ناتوان است اما، از سوی دیگر، تحلیلی هم که کسی همچون هایدگر از علم و تکنولوژی می‌کند به نظر من بی‌نهایت ناقص است، چون در برابر جهانی که در واقعیت چیزی جز مسائل علمی ندارد امکانی برای زندگی فراهم نمی‌کند. درنتیجه، به عقیدهٔ من، محل حقیقت تازه همان نقطه‌ای است که آموزه‌ها و شناختها با یکدیگر تلاقی می‌کنند؛ و ظهور حقیقت مورد نظر من در فلسفه‌ام به معنای پدیدار شدن حقیقتی است که درواقع نوعی حلقهٔ اتصال است میان دو ضرورت: ضرورت یقین و دقت به صورتی که علم به ما نشان می‌دهد و حقیقت به معنایی است که منظور نظر دکارت و کانت است، از یک سو، و ضرورت اخلاقی‌ای که نخستین حجاب آن چیزی است که در ورای مطالعهٔ واقعی این حقیقت در تلاقی‌گاه آن چیزها قرار دارد، از سوی دیگر. این نقاط زیستگاه طبیعی من هستند. چون اگر شما فلسفه‌ای تأسیس کنید که در آن مسائل علمی را در پرانتز قرار دهید، آنگاه شما حقیقت را هم در پرانتز قرار داده‌اید. اما از سوی دیگر، در میان فیلسوفان تحلیلی آنچه مرا سرخورده می‌کند، علی‌رغم تحسین فراوانی که نسبت به خصلت انضمامی و عینی کارشان دارم، مثالهایی است که ارائه می‌دهند؛ مثالهای آنها مفلوک است: مثلاً "لیوانی شراب برمی‌دارم" و نظایر این. اما چیزهای دیگری نیز در زندگی هست. بنابراین در زمانهٔ ما، آنجایی که مسائل فلسفی طرح می‌شود، همان نقطه‌ای است که تلاقیها صورت می‌گیرد. در این نقطه است که ما زندگی می‌کنیم و مسائل آموزه‌های علوم و رابطه‌شان با جامعه و سیاست طرح

می‌شود؛ و حتی مسائل ماورای فلسفه نیز در این نقطهٔ تلاقی مطرح می‌شود. به این دلیل است که من کتابهای قرارداد طبیعی، علم و حقوق، آموختهٔ ثالث، و جز اینها را نوشتم. چون امروز محل ظهور حقیقت همین نقطهٔ تلاقی معارف است.

□ آیا به عقیدهٔ شما این محل ظهور حقیقت را می‌توان با زبانی شاعرانه توصیف کرد؟

□ آیا توجه کرده‌اید که وقتی می‌نویسم چندان در بند استفاده از سبکی رسمی یا بکارگیری زبانی حرفه‌ای و صنفی نیستم؟ می‌کوشم شیوهٔ بیانم آمیخته باشد. اگر شما این را «شعر» می‌نامید، مخالفتی ندارم. می‌دانید که «شعر» (poésie) در یونانی به معنای «ساختن» است. و اگر فلسفهٔ جدید مجبور است سبک خودش را ایجاد نماید.... من در تمام زندگیم مسئلهٔ سبک را داشته‌ام، یعنی اینکه، یک مسئلهٔ فلسفی را چگونه بگویم؛ مسئله‌ای را که نمی‌توانستم با استفاده از واژگان جریانهای بزرگ فلسفی بیان کنم؛ با ادبیات هم نمی‌توانستم آن را بیان کنم؛ با واژگان علوم هم نمی‌توانستم آن را بیان کنم. پس گرفتار مسئلهٔ فرم بودم. و زمانی عده‌ای به من گفتند که "شما شعر می‌گویید." و من پاسخ دادم: "شعر کلمهٔ خوبی است، معنای آن ساختن قالبی است برای مسائلی که مطرح نشده‌اند."

□ در صحبت با شما، می‌بینم آدمی خوشبین هستید، با اینکه جنگهایی سبعانه و بدترین خشونتها را تجربه کرده‌اید.

□ دوست عزیز، بدبینی در میان ما حقیقت است. یعنی اینکه درواقع دیوانگان بر ما حکومت می‌کنند؛ درواقع در تمام جنگها گروه زیادی می‌میرند، و درواقع امروز علم گرفتار بدترین چیزهاست. درواقع اگر می‌خواهید از بدیهایی که واقع می‌شود جمع‌بندی به دست دهید، باید مانند

روزنامه‌ها یا تلویزیون فقط اجساد را نشان دهید. اما فیلسوف باید دارای آن‌گونه نیرویی باشد که بتواند از روی مسائل معاصر بگذرد تا برای کودکان دنیایی نسبتاً بهتر باقی گذارد، چون قرن بیستم قرنی نیست که در آن غلبهٔ همبستگی، انسانیت، و حقیقت را در میان انسانها جشن بگیرند. من تا حدی از قرنی که در آن بسر می‌برم شرم دارم؛ پس قرن بیست‌ویکم را ترجیح می‌دهم.

□ اما قرن بیست‌ویکم در نظر شما چیست؟ جایی خواندم که گفته‌اید قرن بیست‌ویکم در نظر شما قرن زمین است.

□ در زبان فرانسه کلمهٔ «زمین» (terre) دو معنا دارد. یکی «زمین» به معنای خاکی که کشاورزان روی آن کار می‌کنند، و دیگری «زمین» به معنای «کرهٔ زمین». در آغاز قرن، کشورهای غربی سرزمین کشاورزان بود، اما ما اکنون در سطح جهان کار می‌کنیم. پس مسئلهٔ ما صرفاً زمین به معنای خاک نیست، بلکه به «زمین» به‌عنوان سیاره نیز فکر می‌کنیم. اما به‌گمان من قرن بیست و یکم، بیش از آنکه قرن زمین باشد، قرن دانش و تعلیم و تربیت خواهد بود.

□ اما از این دانش چه استفاده‌ای خواهد شد؟ آیا این خطر وجود دارد که، مثل قرن بیستم، از این دانش برای ایجاد قدرت توتالیتر استفاده شود؟

□ همه چیز در دست دانشمندان است. به همین علت است که باید آموختهٔ ثالث (tiers-instruits) را پدید آورد، برای اینکه دانشمند فردا مثل دانشمند دیروز نباشد، و برای اینکه دانش او همان پیامدهای اجتماعی و نظامی راکه در قرن بیستم داشت نداشته باشد. پس باید دانشمندی پدید آید که نسبت به پیامدهای احتمالی نظریاتش در جامعه آگاه باشد. به این دلیل است که آرزو می‌کنم دانشمندان به شیوه‌ای تازه آموزش یابند.

□ پس لازم است همکاری تازه‌ای نیز میان دانشمند و سیاستمدار پدید آید. شما از این موضوع در کتاب «قرارداد طبیعی» صحبت می‌کنید.

□ بله، فکر می‌کنم که سیاستمدار باید فیزیکدان شود؛ البته فیزیک به معنای یونانی کلمه، یعنی طبیعت.

□ طرحهای آیندهٔ شما چیست؟ بجز طرح «عمومیت» که قبلاً از آن صحبت شد.

□ شغل ما کتاب نوشتن است، نه؟ بااینهمه این روزها سرگرم طرحی آموزشی هستم که با دانشگاه آزاد (Open University) و دانشگاه از راه دور ارتباط دارد. طرحی برای دولت فرانسه و طرح دیگری نیز برای یونسکو در زمینهٔ دانشگاه سال ۲۰۰۰ تهیه کرده‌ام. من سعی می‌کنم برای مطالعاتم کاربردی اجتماعی پیدا کنم.

□ این طرحها برای کشورهای غیرغربی نیز مفیدند؟

□ اصولاً این طرحها برای کشورهای غیرغربی تهیه می‌شوند. ما از کشورهای غیرغربی سؤال می‌کنیم که آیا این طرحها نظرشان را جلب می‌کند؛ اگر پاسخ مثبت باشد، آنگاه خود آنها این کار را برای خودشان می‌کنند. مسئله این نیست که طرحی را در کشوری دیگر طرحریزی کنیم. من در این ایام به این طرحها خیلی علاقه‌مندم؛ چون هم مسئله وجود دارد و هم راه‌حل؛ کافی است آنها را در کنار یکدیگر بگذاریم. بدین معنی که تقاضا برای اطلاعات در کشورهای مختلف، اعم از غنی یا فقیر، به میزان ۱۰٪ در سال افزایش می‌یابد؛ و در مقابل بودجهٔ آموزش‌وپرورش بسیار نازل است. پس این نشانهٔ بحرانی شدید در جهان است. راه‌حل ساختن دانشگاه و مجتمعهای دانشگاهی بسیار

گران تمام می‌شود و نیازمند سرمایه‌گذاریهای عظیم است. اما وسایل ارتباطی سبک و ارزان هستند. کشوری مانند هند وجود دارد که علی‌رغم مشکلات اقتصادیش، در این زمینه کاملاً موفق بوده است. هندیان در فن تأسیس دانشگاههای از راه دور بسیار پیشرفته هستند. و ایران هم می‌تواند مورد خوبی باشد، چون ایران دارای مساحت زیادی است و بیشتر لازم است از این فنون بهره‌مند گردد.

□ ما بی‌صبرانه منتظریم تا از تجربیات شما در این زمینه و در زمینه‌های دیگر بهره‌مند شویم.

□ هر وقت بخواهید در اختیارتان خواهم بود.

ژوئن ۱۹۹۴



ادگار مورن

Edgar Morin

□ در نظر بسیاری کسان، عقلانیت علمی و تحقیق فلسفی غالباً آشتی‌ناپذیرند. اما اصالت تحقیقات شما دقیقاً در همزیستی این دو قرار دارد —همزیستی‌ای که در قالب جست‌وجوی نوعی ترکیب میان‌رشته‌ای پدیدار می‌گردد. چگونه به چنین اتحادی رسیده‌اید؟ در زیر پراکندگی ظاهری آثار شما چه وحدتی نهفته است؟

■ در حقیقت در هر آنچه کرده‌ام به این مفهوم «پیچیدگی» (complexité) برخورده‌ام، هرچند که این کلمه را تا هنگامی که شروع به نوشتن دربارهٔ «روش» کردم به کار نبردم. چگونه؟ اولین کتابم را در نظر بگیرید که نامش آلمان سال صفر است و نوعی گزارش است دربارهٔ آلمانی که نیروهای متفقین آن را بکلی ویران ساختند. من همیشه از خود پرسیده‌ام: "چگونه کشوری که به‌لحاظ فرهنگی —یعنی به‌لحاظ شعر، فلسفه، و هنر— یکی از

غنی‌ترین کشورها بوده است، توانسته است درعین‌حال هیولایی به نام هیتلر را بیافریند؟" پس چگونه یک منبع واحد می‌تواند هم چیزهای دهشتناک بیافریند و هم چیزهای ستودنی. پس مسئلهٔ من این بود. اولین کارم را هم در زمینهٔ انسان‌شناسی در نظر بگیریم که نامش انسان و مرگ است. در این کتاب مسئله‌ام این بود که ببینم چگونه انسان، همانند تمام موجودات زیست‌شناختی دیگر، می‌میرد و، در میان تمام موجودات زیست‌شناختی، تنها موجودی است که مرگ را نمی‌پذیرد و فکر می‌کند در ماورای این مرگ چیزی هست. می‌خواستم ببینم چگونه می‌توان مرگ را نه فقط از دیدگاه ادیان، بلکه از منظر اطلاعات زیست‌شناختی نیز نگاه کرد. بنابراین، کتاب من، هم اثری انسان‌شناختی بود که مرگ را در جوامع باستانی و جوامع تاریخی بررسی می‌کرد، و هم اثری روانشناختی بود که می‌کوشید به مسئلهٔ مرگ از دیدگاه کودکی و با مراجعه به منابع روانکاوی بیندیشد. پس من به بررسی مسئلهٔ مرگ در حوزه‌های بسیار متفاوتی از معرفت پرداختم و در حقیقت کوشیدم تصوری چندبعدی از این مفهوم داشته باشم. بدین‌گونه است که امروز، به صورتی پسینی، مفهومی مثل «پیچیدگی» را می‌شناسم.

مثال دیگر متعلق به وقتی است که به مطالعهٔ دگرگونیهای ناشی از مدرنیزاسیون در دهستانی در برتانی، در سال ۱۹۶۵، پرداختم. این دگرگونیها صرفاً مادی نبودند، بلکه روانی نیز بودند؛ مثلاً تغییراتی که در میان زنان مشاهده می‌شد که عناصر محرکهٔ مدرنیته شده بودند، یا در میان جوانان که رفته رفته روابطی حساس با نسلهای قبل پیدا می‌کردند. باری، در این مورد هم کوشیدم برخوردی چندبعدی با مسئله داشته باشم. می‌دانستم که برای پرداختن به این موضوع باید آن را به یک نقطهٔ معین محدود کنم، اما برای فهم آن لازم است که تمام جریانهای عمده‌ای را که در آن رسوخ می‌کنند ــ جریانهایی که خود زادهٔ تاریخ غرب هستند ــ بشناسم. پس موضوع کار من هم باز بود و هم بسته. لازم بود خصوصیت و فردیت آن را حفظ کنم، اما از درون این خصوصیت ببینم این موضوع چگونه پدیده‌هایی عام‌تر و کلی‌تر را آشکار

مـی‌سازد. و ایـن مسـئله‌ای پـیچیده است؛ چـون از دیـدگاه جـانشینی (paradigmatique)، اگر موجود زنده‌ای را به صورت موضوعی محصور و بسته خارج از محیطش ــ خواه محیط زیستی یا محیط فرهنگی ــ در نظر بگیریم، نمی‌توانیم آن را بشناسیم. پس لازم بود من این موضوع را مـحدود سـازم و ببندم اما، در عین حال، آن را باز کنم. از سوی دیگر، به‌لحاظ روش، متوجه شدم که باید دو نوع شناخت را، که مـعمولاً جـدا از یکـدیگر مـی‌شمارند، به‌اشتراک به کار بگیرم. از سویی، حداکثر داده‌های عینی را گردآوری کنم و، از سوی دیگر، عاطفه و محبت را نیز در کار کنم؛ چون من هم فردی بودم در میان سایر افراد و با آنها روابط دوستانه‌ای داشتم. پس ناچار بودم دو استراتژی متخالف را به کار گیرم.

نمونهٔ دیگری بیاورم. در کتابم به نام نمونهٔ گمشدهٔ طبیعت انسان، می‌خواستم انسان را به‌عنوان موجودی طبیعی نشان دهم، یعنی او را حاصل تطوری طبیعی معرفی کنم، و درعین‌حال هرگز فرامـوش نکـنم کـه انسـان، هـم مـوجودی زیست‌شناختی است و هم موجودی فرهنگی.

بنابراین همواره خاطرم به این مسئله مشغول بوده است، و هر بار کوشیده‌ام به صورتی تجربی و با یافتن استراتژی‌هایی مناسب همان لحظه به آن پاسخ دهم. و سپس، هنگام نوشتن کتاب روش، متوجه شدم که می‌توانم کمی جلوتر بروم؛ بدین معنی که، مثلاً، یک «علیت پیچیده» وجود دارد که صرفاً حاصل نفی علیت خطی ــ یعنی رابطهٔ سادهٔ علت و مـعلول ــ نـیست و عـلیتی بـر هم‌کنشی (interaction) نیز نیست؛ بلکه علیتی است دوری و حلقوی، یعنی که در آن نتیجه و معلول همانا خود موجد و علت آن چیزی است که باعث می‌شود و ایجاد می‌کند. متوجه شدم که در این حال با تفکری گفت‌وگویی (dialogique) و سازمانی (organisationnelle) مواجهیم که در نهایت بازگشت به همان تفکر قدیمی دیالکتیک است، یعنی در خود گرفتن دو امر متضاد؛ اما با یک تفاوت با دیالکتیک هگل؛ چرا که در نظر هگل همواره امکان دارد تضاد را پشت سر گذاشت، اما در اینجا تناقضات بنیادینی وجود دارد که نمی‌توان از آنها گذشت

و باید با آنها زیست. منظور من این است که اصل گفت‌وگویی عبارت است از درک و فهم یک خصوصیت تکمیل‌کنندگی (complementarité) بر مبنای وجود دو قطب متخالف. اصل مهم دیگر اصل هولوگراماتیک (hologramatique) است، یعنی هر موجود خاص و منحصربه فردی در خود کل جامعه را داراست. مثلاً، هر سلولی با خود تمامی ویژگیهای ژنتیکی را حمل می‌کند. پس مقصود فهم و درک این اصل است که نه فقط جزء در کل جای دارد بلکه کل نیز در جزء قرار دارد. پس کتاب روش به من کمک کرد تا استراتژی‌هایی را برای پرداختن به مسئلهٔ «پیچیدگی» ترتیب دهم. در این راه بسیار جست‌وجو کرده‌ام و موضوعهایم را در جاهایی یافته‌ام که فکرش را نمی‌کردم، یعنی در افکار ریاضیدانی مانند فون نیومن، یا در آراءِ ویه‌نر (Wiener)، بخصوص در مورد مسئلهٔ غایت....

□ اما چرا چنین گوشهٔ چشمی به دکارت و «گفتار در روش» او نشان می‌دهید و نه به فیلسوفی دیگر؟

□ در حقیقت این عنوان «روش» پیش از نوشتن کتاب خود را به من تحمیل کرد. از سوی دیگر، همان‌طور که می‌دانید، در این خصوص دو مدل (Paradigmes) متضاد وجود دارد: یکی مدل دکارتی و دیگری مدل پاسکالی. دکارت می‌گوید وقتی با پیچیدگی مواجه می‌شویم، یعنی با مجموعه‌ای از مسائل مرتبط با یکدیگر، باید آن را تجزیه کرد و هر جزء را جداگانه مورد بررسی قرار داد. حال آنکه پاسکال عکس این را می‌گوید؛ وی می‌گوید از آنجاکه همه چیز به یکدیگر مرتبط است و از آنجاکه همه چیز هم معلول است و هم علت، پس حرکتی رو به پس (retroaction) وجود دارد، پس غیرممکن است کل را بشناسیم اگر اجزاء را نشناسیم، و اجزاء را نمی‌شناسیم اگر کل را نشناسیم. پس این آمدورفتی است میان کل و اجزاءِ آن. چنین کلیتی در آراءِ پاسکال معنایی کل‌گرایانه (holistique) ندارد. پس شکاف معرفت‌شناختی‌ای را

که دکارت، با نظریهٔ «حیوان ـ ماشین»، میان جهان انسانی و جهان حیوانی ایجادکرده بود باید کنار گذاشت. اما شکاف بسیار عمیقتری که بر شکل‌گیری افق فرهنگی ما مؤثر بوده است میان آن چیزی است که متعلق است به فلسفهٔ سوژه، از یک سو، و آنچه متعلق است به علم عین (objet)، از سوی دیگر. ما اینک به مرز جدایی بنیادین این دو حوزه رسیده‌ایم، حال آنکه تفکر فلسفی در سنت مبتنی بر معرفت زمان خود بوده است. فلسفهٔ امروز دیگر مبتنی بر معرفت عصر خود نیست. وقتی راجع به دنیا صحبت می‌کنیم، اغلب از هوسرل و نظریهٔ Lebenswelt او نام می‌بریم؛ اما اینها کلمه‌اند. هیچ‌گاه کسی سعی نکرده است بداند زندگی چیست، حال آنکه زندگی متحول شده است. شگفت‌انگیز است وقتی می‌فهمیم که ما از ۱۰۰ میلیارد یاخته ترکیب شده‌ایم یا مغز ما این‌گونه کار می‌کند. پیوند ما با سازمان مادی شگفت‌انگیز است. فکر می‌کنم یکی از انقلابهای بزرگ در حوزهٔ زیست‌شناسی ــ که فلسفه به آن توجهی نکرده است ــ کشف این واقعیت بوده است که زندگی، به جهت سازمان و نه به جهت تقلیل (reduction)، از همان جواهری ساخته شده است که دنیای مادی طبیعی. پس ما در عصری بسر می‌بریم که از رازهایی ترکیب شده است که پیرامون مسئلهٔ خود ـ سازماندهی (auto-organisation) را فراگرفته‌اند. پس به نظر من ما باید از داده‌های شناخت علمی ــ در زمینه‌های مختلف ــ تغذیه کنیم. در زمینهٔ شناخت کیهان، مسلم است که گذر از جهانی کوپرنیکی به جهانی که در آن میلیاردها کهکشان وجود دارد واقعیتی عمیقاً نو است که پاسکال آن را پیشاپیش احساس کرده بود. دانستن اینکه جهان درنتیجهٔ انفجار انرژی پدید آمده است بسیار جالب است، چون شاید بتوان گفت که جهان خودساخته است. پس، به عقیدهٔ من، آگاهی از راههای علمی امری بسیار ضروری است، حتی اگر دریابم که نظریه‌های علمی گاه بسیار ناقص هستند. مثلاً نحوهٔ بازگویی اصل دوم ترمودینامیک بسیار احمقانه بوده است، چون اهل علم دیگر در باب علوم خاص خودشان فکر نمی‌کنند. بی‌تردید دانشمندانی هستند که عکس این عمل می‌کنند، و فکر می‌کنم که نیلز بور (Bohr)

بسیار مهمتر از اینشتین است که دیدی بسیار کلاسیک نسبت به علم داشت. درواقع اهل علم دربارهٔ حادثهٔ علم فکر نکرده‌اند، دربارهٔ خودشان فکر نکرده‌اند ــ همان چیزی که هوسرل و هایدگر متوجه آن شده‌اند. پس من خود را بیرون از شقوق کلاسیک می‌دانم ــ و در این گفته تناقضی هست. من از علم در کتاب علمِ با آگاهی به صورتی بنیادین انتقاد می‌کنم، اما درعین‌حال از علم تغذیه می‌کنم. من از فلسفه انتقاد می‌کنم و آن را آسیایی می‌دانم که در خلأ می‌گردد، اما درعین‌حال ایجاد شور و جذبه می‌کند.

□ اما در این میان جای شما در کجاست؟ اگر بخواهید تعریفی از خود به دست دهید، خود را فیلسوف می‌دانید یا جامعه‌شناس یا معرفت‌شناس؟

□ من از خودم تعریفی به دست نمی‌دهم. تعاریفی را که از من می‌شود تحمل می‌کنم. من جامعه‌شناس هستم برای اینکه درواقع در درون گروه جامعه‌شناسی «مرکز ملی تحقیقات علمی» (CNRS) کار می‌کنم، هرچند کاملاً آزاد بوده‌ام که با حوزه‌های دیگری نیز دست‌وپنجه نرم کنم. بدم هم نمی‌آید که می‌گویند من معرفت‌شناس هستم، چون تصور می‌کنم کتاب روش با چنین تعریفی می‌خواند؛ اما معرفت‌شناسی من از نوع معرفت‌شناسی کلاسیک نیست. آنچه را من شناختِ شناخت می‌نامم چیزی است فراتر از معرفت‌شناسی کلاسیک. در کار معرفت‌شناسی آنچه توجه مرا جلب می‌کند نوعی کرسی قضاوت نیست که از فراز آن چیزها را مورد داوری قرار دهم، بلکه دوست دارم حرکت و روشی بازاندیشانه و فکورانه‌تر داشته باشم. اما اگر از من بپرسند: "شما را چه باید نامید؟" پاسخ می‌دهم: "مرا یک مدیر پژوهشی در «مرکز ملی تحقیقات علمی» بنامید."

□ اما در حوزهٔ فلسفه، آیا موضوعاتی هستند که بیش از بقیه توجه شما را برای تحقیق به خود جلب می‌کنند، مثلاً اخلاق یا سیاست؟

□ می‌دانید که صحبت از «حوزهٔ» چیزی است که مرا کمی آشفته می‌کند. مسلماً مسائل اخلاقی رفته‌رفته ذهن مرا به خود مشغول می‌کند. این مسائل در تمدن ما بسیار عمیق است. سیاست هم همیشه برایم مطرح بوده است و هنوز هم همان‌طور است. اما من مانند کلود لوفور فیلسوفی سیاسی نیستم. باید بگویم که آدمی هستم هم بسیار شکاک و هم بسیار معقول. درعین‌حال حس می‌کنم روحیه‌ای بسیار عرفانی دارم و دلم هم می‌خواهد کمی اهل علم باشم. به این دلیل است که در هر موردی دیدگاه «شرطبندی» (pari) را می‌پذیرم. می‌دانید که من آدمی مذهبی نیستم و به‌گمان من در هر حوزه‌ای از «شرطبندی» گریزی نیست، خواه اخلاق باشد یا سیاست یا علم شناخت (science cognitive). این همان چیزی است که من «بوم‌شناسی عمل» نامیده‌ام، یعنی فکر می‌کنم که ما نمی‌توانیم بر نتایج اعمالمان کنترل و نظارتی داشته باشیم.

از سوی دیگر، وجه شکاکانهٔ من مرا به جانب فلسفهٔ انتقادی می‌برد، و عرفان موجب می‌شود که به نویسندگانی مانند استاد اکهارت، یاکوب بوئم، و به حکمت عالیه (gnose) علاقه‌مند شوم. مسلماً به اینها اعتقادی ندارم، اما تمام نظرپردازیهایی را که امروزه در باب کیهان در آراءِ دانشمندان دیده می‌شود دوست دارم، مثلاً در آراءِ کسی مانند برنار د سپانیا. به عبارت دیگر، تمام مسائل فلسفه را امروزه پیشرفتهای فیزیک ذرات بنیادی و کیهان ـ فیزیک با جدیت تمام مطرح کرده‌اند. ما در جهانی هستیم که در آن واقعیت خرد می‌شود؛ و این مسئله به صورتی دیگر در کتابهایی که دربارهٔ سینما یا مرگ نوشته‌ام دیده می‌شود. به عبارت دیگر، من فکر می‌کنم که برای کامل کردن احساس ما از واقعیت، عالم خیال ضرورت دارد؛ بدین معنی که واقعیت بدون عالم خیال ما کاملاً واقعی نیست.

از این جهت، فکر می‌کنم، بدون توجه به مفاهیمی که می‌گویند ما در جهان ظواهر بسر می‌بریم، این ظواهر بی‌ثبات باقی می‌مانند، چون در پشت ظواهر ماهیتی وجود ندارد، بلکه پشت آن آشوب و آنگاه جهان است. پس نمی‌توان

از این ظواهر گریخت؛ بااینهمه باید بدانیم که واقعیتهای حقیقی نادیدنی‌اند، اما نباید جهان پدیده‌ها را هم دست‌کم گرفت.

□ مثلاً جنبهٔ فلسفی کار شما را در نظر بگیریم. شما بحران تفکر فلسفی را در عصر ما چگونه ارزیابی می‌کنید؟ چون رفته‌رفته این احساس پدید می‌آید که انفجار گفتمان فلسفی در برخورد با جهان ما فلسفه را در معرض نابودی قرار داده است.

□ و بعد باید اضافه کرد که فلسفه در خودش محبوس شده است یا اینکه به صدور احکام اکتفا می‌کند. مثلاً حکم می‌کنند که ما به پایان عصر گفتمانهای بزرگ رسیده‌ایم ــ کاری که لیوتار می‌کند. شاید این حرف در مورد گفتمان مارکسیستی درست باشد، اما گفتمان بزرگ جهان‌شناختی که با نظریهٔ «انفجار بزرگ» آغاز شده است همچنان پابرجاست. به گمان من کسانی که از پایان تاریخ صحبت می‌کنند نمی‌فهمند که همه چیز تاریخی شده است؛ حتی فیزیک تاریخی شده است. تنها زیست‌شناسی نیست که با نظریهٔ تطورِ انواع، تاریخ را به قلمرو خود وارد ساخته است، بلکه همه چیز در جهان شدن و صیرورت واقع است.

□ پس به عقیدهٔ شما اندیشهٔ پایان تاریخ بی‌معناست؟

□ این مسئله در سطح فلسفهٔ هگل قابل بحث است ــ که فوکویاما نیز چنین می‌کند. این مسئله را می‌توان دقیقاً در صحبت از پایان گرفتن امکان تصور سازمان اجتماعی طرح کرد. در نظر هگل این وضع با دولت پروس انطباق داشت و در نظر فوکویاما با دموکراسی امریکا. من این فکر را قبول ندارم، چون فکر می‌کنم که ما فرادیدگاهی در اختیار نداریم که به ما امکان دهد که بگوییم تاریخ پایان یافته است و قابلیت ایجاد تاریخهای تازهٔ دیگر

وجود ندارد. فرض کنید که فوکویاما موجودی غیرزمینی است که ده‌هزار سال پیش آمده است زمین را ببیند. اما او چه می‌بیند؟ جوامع کوچک باستانی، بدون دولت، بدون کشاورزی، بدون شهر، بدون ارتش، و بدون هر آنچه می‌تواند به چیزی موسوم به جامعهٔ شهری متعلق باشد؛ و او نتیجه می‌گیرد که غیرممکن است بتوان از این جوامع بدون دولت و بدون ارتش به جوامع تاریخی کنونی رسید. بااینهمه این حقیقت دارد. این حادثه در خاورمیانه، چین، و جاهای دیگر اتفاق افتاده است. در آن لحظات دگرگونیهایی تصورناپذیر روی داد، و هیچ دیدگاهی وجود ندارد که بتواند بگوید دگرگونیها پایان یافته است.

□ به عقیدهٔ شما، جایی حقیقی برای فلسفه وجود دارد؟

□ فلسفه را من همان تفکر و تأمل می‌دانم؛ پس فلسفه می‌تواند در هر کجایی باشد و نه فقط نزد فیلسوفان، تنها به این شرط که موضوع این تفکر سرنوشت بشر، زندگی در این جهان، و خود فکر باشد. پس دیدگاههایی وجود دارند که می‌توانند جالبتر و تازه‌تر از بقیه باشند، و این موجب می‌شود که فلسفه محدود به کرسی فلسفه نماند.

□ شما خود دیگران را به نقد عقل فلسفی فراخوانده‌اید و همزمان از عقلی بازتر سخن گفته‌اید.

□ من از عقل بسته انتقاد کرده‌ام. اما این عقل بسته را، هم در علم می‌بینیم و هم در زندگی روزمره. به عقیدهٔ من منشاءِ این عقل هم در عقلانیت است و هم در عقلانی‌سازی (rationalisation). عقلانی‌سازی دچار هذیان است، برای اینکه اصول موضوعهٔ من‌عندی را حقایقی ابدی می‌گیرد و هر آنچه را در ساختارش وارد نمی‌شود کنار می‌گذارد. حال آنکه، عقلانیتی بازتر

نه‌تنها انتقادی است بلکه خود ـ انتقادی نیز هست. من به دنبال عقلانیتی باز هستم؛ این امر هم در مورد یک مورخ صادق است هم در مورد یک فیلسوف و هم در مورد کسانی دیگر که در دیگر رشته‌ها کار می‌کنند. هدف انتقاد من در اینجا تنها فلسفه‌ای است که به خودش محدود مانده است.

□ اما به‌نظر شما آیاما بیشتر به‌جانب نوعی تکثر الگوهای عقلانیت می‌رویم یابه‌سوی اضمحلال کلی عمومیت مشروعیت‌بخش(universalité legitimante) در فلسفه؟

□ وقتی مورد اروپا را در نظر می‌گیریم، متوجه می‌شویم که اروپا تا قرن نوزدهم زندگیش را بر مبنای نوعی تصور عقلانی‌ساز خودبینانه استوار کرده بود. یعنی آنکه اروپا خیال می‌کرد مالك عقلانیت است و خیال می‌کرد تمام تمدنهای دیگر عقب‌افتاده‌اند و خیال می‌کرد که جوامع باستانی در دوران کودکی بسر می‌برند، و قس‌علی‌هذا. این فکر سپس بشدت محکوم شد: نخست در انسان‌شناسی با کارهای لوی ـ استروس. مکتب فرانکفوزت نیز در نقد درونی نقشی اساسی بازی کرد. و این عمل نقدِ خود با تضعیف موقعیت اروپا در جهان در دنیای فکری جایی برای خود باز کرد، و آن داعیهٔ خودبینانه از میان رفت. بی‌تردید متفکر اروپایی میان دو موضع قرار دارد: یا او به نقد جامعه‌اش ادامه می‌دهد ــ که این وضع به مازوخیسمی می‌انجامد که در آن وی تمام مذاهب، بجز مذاهب اروپایی، را می‌پذیرد؛ یا اینکه دوباره دچار خود ـ بزرگ‌بینی می‌شود و می‌گوید: "بااینهمه ما هستیم که علم را پدید آورده‌ایم." و این وضعیتی دشوار است؛ اما وی ناچار است بکوشد که نه گرفتار آن خود ـ بزرگ‌بینی شود و نه در دام آن مازوخیسم افتد. بنابراین، آنچه به گمان من اهمیت دارد کشف سنتهای بزرگ فکری است، بخصوص سنتهای خاور دوری. و توجهی که امروز در اروپا، با پدیده‌هایی همچون شخصیت دالایی لاما یا فیلم برتولوچی راجع به بودا، به بودیسم می‌شود حیرت‌انگیز است. اما

این همه بدین دلیل است که در غرب داریم متوجه می‌شویم که در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که تلاطم، منافع، و مالکیت اساس آن را تشکیل مـی‌دهد، و شروع می‌کنیم به‌گوش دادن به این پیامهای خاور دوری. این واقعیت نیز وجود دارد که داریم رفته‌رفته به آنچه در فلسفهٔ چین وجود دارد فکر می‌کنیم. مسئله دیگر خرافات «ای‌چینگ» نیست، بلکه چیزی است ارگانیک و قابل تـوجه. پس، از رهگذر کسانی همچون کوربن، دومزیل، و دیگران ـ کسانی که فکر عرفان را مورد پرسش قرار دادند ـ رفته‌رفته داریم صدای دنیاهای دیگر را می‌شنویم. پس راهها دارد باز می‌شود. و من می‌خواهم که اروپا از «شهرستانی بودن» خود آگاه شود و در آن دم به هر آنچه حذف کرده است و بااینهمه آن چیزها توانسته‌اند در نواحی دیگر حفظ شوند چشم بگشاید. از سوی دیگر، مذهب چیزی نیست که بتوان آن را طبق فرمان حذف کرد، چون پیوندی بسیار عمیق با ماهیت انسان دارد. من فکر می‌کنم که در جوامع باستانی آمیزه‌ای از خرافات و دانش بسیار عمیق وجود داشته است. مثلاً این وضـع را در مـیان سرخپوستان آمازون می‌بینیم ـ یعنی کسانی که اروپاییان آنان را قـتل عـام کردند. پس به‌گمان من عقلانی‌سازی کافی نیست، چیز بیشتری لازم است. و من این فکر را در کتاب زمین ـ وطن مطرح می‌کنم. بر اساس این فکر نباید امروز با بازگشت به سرچشمه‌های گذشته مخالفت کرد ـ بازگشتی که، به علت بحران آینده، به هر تقدیر اجتناب‌ناپذیر است ـ و نباید جهان ـ وطنی بی‌ریشه‌ای را ـ یعنی اهل هیچ کجا نبودن را ـ در مقابل این ریشه‌داری قرار داد. به‌عکس، باید توجه داشت که امروز اندیشهٔ شهروند جهان انـدیشه‌ای ریشـه‌دار است. نخست آنکه، این اندیشه ریشه در نوعی خاستگاه مشترک دارد که ما از حدود ۳۰ سال پیش به یمن پیشرفت مطالعات ماقبل‌تاریخی می‌شناسیمش؛ و ایـن خاستگاه مشترک همان سیارهٔ زمـین است. دوم آنکـه، عـصر سـیاره‌ای در خصوص تمام مسائل بزرگ زندگی و مرگ، سرنوشتی مشترک را پدید آورده است. پس اگر این‌گونه، به‌لحاظ انسان‌شناختی، احساس ریشه داشتن می‌کنیم و اگر دارای این شناسنامهٔ زمینی هستیم، پس تمام ریشه داشتن‌های دیگر ما نیز

مشروع و مجاز می‌گردند، زیرا دیگر محدود به خود نیستند. اندیشهٔ من این است، اما برای اینکه این اندیشه خود ریشه بگیرد، باید دهها سال صبر کرد.

□ در کتاب «زمین ـ وطن» از دگرگونی وجدان سیاره‌ای صحبت می‌کنید. آیا به نظر شما این دگرگونی باید از مجرای بررسی دوبارهٔ آنچه می‌توان آن را لوگوس غربی یا برنامهٔ مدرنیته خواندش بگذرد؟

□ در برنامهٔ مدرنیته چیزی بسیار بیمار وجود دارد. نخست گرایش به سوی آینده‌ای همواره بهتر است، چون در نهایت برنامهٔ مدرنیته همان برنامهٔ علم، فن، صنعت، و عقل است. بنابراین، شالودهٔ این مدرنیته به‌هیچ‌وجه بر مفهوم «بریدن از هرگونه ایدهٔ شالوده» قرار نداشت، برای اینکه مدرنیته همواره به سوی آینده رانده می‌شد و ریشه‌هایش در این آینده نهفته بود. مسلم است که این مدرنیته بیمار است، برای اینکه تصور می‌کند همواره بیشتر، همان همواره بهتر است.

دوم آنکه، «لوگوس غربی» می‌توانست نامی باشد برای گفتمان دائمی تطور صعودی؛ یعنی که تطور زیست‌شناختی به انسان امکان داده بود تقریباً همواره بالا رود ــ مانند اندیشه‌ای که در متفکری همچون مارکس می‌بینیم که پیش‌بینی می‌کند انسان باید از فلان یا بهمان مرحله (از فئودالیسم یا کاپیتالیسم) بگذرد. این دیدگاه به پایان رسیده است. اما چیز جالب آن است که حتی به آنچه داروین گفته بود توجه نکرده‌ایم؛ چون او از یک تطور گیاهی و حیوانی متنوع نیز صحبت کرده بود. و از دیدگاهی تاریخی، جوامعی تاریخی همچون ژاپن و چین را می‌بینیم که به سوی همان هدفهای غرب رهسپارند اما با وسایلی اساساً متفاوت، به جای اینکه با وسایلی یکسان به سوی هدفهایی متفاوت بروند؛ یعنی رشد تمدنها که به طرق مختلف به انجام می‌رسد.

پس به گمان من راهها متکثرند، و از این جهت «لوگوس» بزرگ مرده است. بهتر است بگوییم با عقلانیتی روبروییم که شاهد تکثر و تفاوتهاست. به عبارت

دیگر، به عقیدهٔ من «عقلانیت باز» آن عقلانیتی است که فراموش نمی‌کند که «یکی» در «چند» است و «چند» در «یکی». حال آنکه، گرایش عمومی بدان سمت است تا صورتهای متنوع را با «یکی» از میان ببرد یا اینکه صورتهای متنوعِ بدون تجانس پدید آورد.

□ پس در برنامهٔ مدرنیته چه چیز قابل دفاعی باقی می‌ماند؟ آیا به عقیدهٔ شما عمومیت هنوز هم اصلی قابل دفاع است؟

□ بله، کاملاً. در کتاب زمین ـ وطن می‌گویم که "امر عام، خاص و انضمامی شده است." این وضع غیرمنتظره بود، چون عامِ خاص یعنی چه؟ جهان ما خاص است. مثلاً کافی بود که پیوند دو تریوم صفر باشد تا جهان ما صرفاً از هلیوم ساخته شود. پس جهان ما در میان تمام جهانهای ممکن کاملاً خاص است. اما از منظر «زمین»، عام انضمامی شده است، برای اینکه تمام انسانها در مسائلی یکسان سهیم شده‌اند.

پس، به عقیدهٔ من، آنچه به حساب نمی‌آید وجود جانشینی میان خاص و عام است. اما در درون عام تنوع فرهنگها وجود دارد؛ بااینهمه باید دانست که دفاع از فرهنگهایی که ارزشهای استانداردسازی را نمی‌پذیرند و ارزشهای آمیختگی نژادی را، حتی با کمی تنوع، رد می‌کنند، نتیجهٔ یک اصل گفت‌وگویی است.

□ یکی از جمله‌های شما را به یاد می‌آورم که می‌گوید: "یک پایم در انسان به‌طور عام است و پای دیگرم در انسان به‌طور خاص."

□ این جمله را من نوشته‌ام و صمیمانه به آن معتقدم.

□ اگر اجازه بدهید آخرین سؤال را مطرح کنم. چه تصوری از قرن بیست و

یکم دارید؟ به عقیدهٔ شما در این قرن آیا عقلانیت تازه‌ای به ظهور می‌رسد؟

□ ما در عدم یقین کامل بسر می‌بریم. ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن جریانهای عظیم فروپاشی و تجزیه در کار است، اما هر تجزیه‌ای همواره می‌تواند ترکیب مجددی را به دنبال داشته باشد. پس ما در عصری زندگی می‌کنیم که هنوز نمی‌دانیم از آن چه بیرون خواهد آمد. ما در عصری زندگی می‌کنیم که هنوز بر سر دوراهیهای آن مانده‌ایم و انتخاب خود را نکرده‌ایم. من از انتخاب میان «همکاری» یا «توحش» صحبت کرده‌ام؛ یعنی یا در سطح اروپا ــ یا حتی وسیعتر از آن ــ دست همکاری به یکدیگر می‌دهیم، یا به جانب توحش می‌رویم ــ مانند وضعی که در یوگوسلاوی، ارمنستان، و جاهای دیگر وجود دارد. هیچ‌کدام از اینها را انتخاب نکرده‌ایم. آینده نامعلوم است.

اما چه چیزی می‌تواند مثبت باشد؟ وقوع انقلابی بسیار آرام در سطح دانشهای علمی، یعنی اینکه علوم دیگر رشته‌های کاملاً مجزا از یکدیگر نباشند و بدل به حقایقی پیچیده‌تر گردند، همان‌گونه که در بوم‌شناسی، علوم زمین، یا کیهان‌شناسی می‌بینیم؛ یعنی اینکه موضوع علم، نظامی چندبعدی باشد. اگر چنین انقلابی در علوم رخ دهد، می‌تواند به وقوع انقلابی در فکر نیز یاری رساند و موجب پیدایش «تفکری پیچیده» گردد، یعنی تفکری که نه‌تنها چیزها را از یکدیگر جدا می‌سازد، بلکه می‌تواند آنها را به هم نیز ربط دهد. «تفکر پیچیده» قادر است با تناقضات نیز مواجه شود، به جای اینکه آنها را حذف کند، و می‌تواند چیزها را در یک بافت کلی گرد آورد و به صورتی یکپارچه و کلی مورد بررسی قرار دهد. امروز متخصصانی وجود دارند که در بخشهای خاص خود بسیار خبره‌اند، اما توانایی بررسی کلی و همه‌جانبهٔ امور را از دست داده‌اند. در مقابل این وضع باید واکنش نشان داد. اگر در آموزش و پرورش از سطوح ابتدایی اصلاحاتی انجام گیرد، اگر خرد خام به آگاهی دست یابد....

□ زمین ـ وطن نجات خواهد یافت؟

□ این فقط یکی از شرایط لازم برای نجات زمین است، اما شرایط بسیار دیگری نیز وجود دارد.

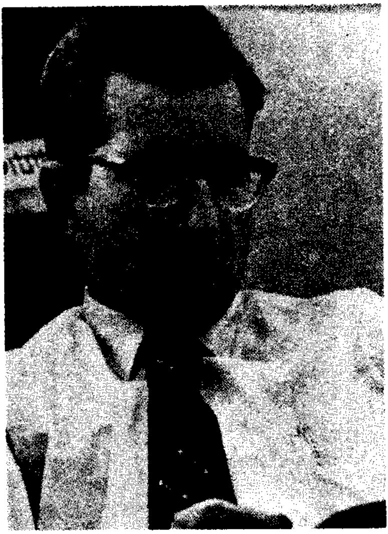
دسامبر ۱۹۹۳

۳

زبانشناسی

گفت‌وگو با:

نوم چامسکی



نوم چامسکی

Noam Chomsky

☐ نظریهٔ زبانی خودتان را برای کسی که زبانشناس و خوانندهٔ عادی آثار شما نیست چگونه تعریف می‌کنید؟

☐ می‌خواهم زبان را به عنوان چیزی طبیعی، به عنوان یکی از جنبه‌های ذهنی جهان، مطالعه کنم. برای احتراز از سوءِتفاهم، بگذارید توضیح دهم که من اصطلاح «ذهنی» را بدون بار متافیزیکی به کار می‌برم، در حد کلماتی همچون «شیمیایی»، «الکتریکی»، و جز آن. این نوع اصطلاحات ناظر بر مجموعه‌ای از پدیده‌ها، رویدادها، حالات، و نظایر اینها هستند که به نظر می‌رسد به صورتی منظم و سیستماتیک با یکدیگر رابطه دارند، و نه چیزی بیشتر. اصطلاح «ذهن» را من برای جنبه‌های ذهنی جهان به کار می‌برم، باز هم، بدون هیچ بار معنایی دیگری.

وقتی به زبان به این صورت نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که بخشی از بدن انسان

به‌طور خاص اختصاص به آن دسته‌ای از فعالیتها دارد که خواننده و من اکنون درگیر آنها هستیم: این را «قوهٔ زبان» بنامید. نکتهٔ بسیار مهم آنکه، قوهٔ زبان بخش خاصی از مغز او (نه پا) را به خود اختصاص می‌دهد. سپس ما درصدد آن برمی‌آییم که ویژگیها و حالات آن را معین کنیم. قوهٔ زبان یک فرد، مانند سایر اندامهای بدن، یک «حالت اولیه» دارد که موجودیتی ژنتیکی دارد و مجموعه‌ای از حالات را پشت سر می‌گذارد تا به حالتی نسبتاً ثابت برسد، ظاهراً پیش از بلوغ؛ پس از آن، تغییرات ثانوی هستند. همچنین می‌بینیم که قوهٔ زبان، با تقریبی بسیار زیاد، مشترک همهٔ انسانهاست، پس می‌توانیم از قوهٔ زبان در میان انسانها به عنوان چیزی طبیعی یاد کنیم.

با استفاده از روشی تجربی در مطالعه، می‌بینیم که قوهٔ زبان، همانند دیگر سیستمهای پیچیده، ساختاری بخش‌بندی‌شده (modular) دارد. زبان حداقل شامل دو نوع نظام است: نظامی شناختی که اطلاعات را انبار می‌کند، و نظامی اجرایی که به آن اطلاعات دسترسی دارد. بگذارید یکی از حالات نظام شناختی زبان را «د - زبان» بنامیم، و در این حال منظور از «د» جنبهٔ «درونی» و فردی زبان است؛ این برخوردی کاملاً درون‌گرایانه و فردگرایانه با زبان است، درست همانند مطالعهٔ بینایی یا گوارش. بگذارید این را هم بگوییم که اگر نظام شناختی قوهٔ زبان شخصی در حالت «ز» باشد، آنگاه آن شخص د - زبان «ز» را داراست (یعنی می‌داند، حرف می‌زند، و نظایر اینها). مفهوم «د - زبان» نسبتاً شبیه به برداشتی سنتی و غیررسمی از زبان است که آن را «طریقهٔ حرف زدن» می‌داند. اما انطباق با کاربرد عادی، همچنانکه در مورد سایر حوزه‌های علوم طبیعی مصداق دارد، در این مورد هم نامربوط است ــ هرچند باید متذکر شد که مفهوم «د - زبان» از مفاهیم فنی گفتمان بسیار فلسفی، به زبان عادی نزدیکتر است، یعنی مفاهیمی که غالباً از مفاهیم فنی علوم صوری‌ای قرض گرفته می‌شوند که هیچ ربطی به زبان طبیعی ندارند.

نظام شناختی شامل یک بخش واژگان (lexicon) است، و یک دستگاه محاسباتی (computational). واژگان کلکسیونی است از واحدها که هر یک

خود مجموعه‌ای پیچیده از ویژگیهاست؛ دستگاه محاسباتی به این واحد دسترسی دارد و واحدهای پیچیده‌تری را می‌سازد که می‌توانیم آنها را «عبارات زبانی» بخوانیم. هر عبارتی از این دست، حاوی دستورالعملهایی برای نظامهای اجرایی است که برای تلفظ، ادراک، صحبت دربارهٔ جهان، پرسیدن، و نظایر اینها به آنها دسترسی دارند. بسته به اینکه واحدهای واژگانی، همچنانکه از طریق دستگاه محاسباتی در عبارات زبانی شکل می‌گیرند، چگونه چنین دستورالعملهایی عرضه می‌دارند، ویژگیهای آنها به مقولاتی طبیعی قابل تقسیم است: اینچنین است که از مشخصه‌های «آوایی» و «معنایی» واحدهای واژگانی سخن می‌گوییم، بسته به اینکه کدام نظامهای اجرایی به آنها دسترسی دارند.

به نظر می‌رسد که دستگاه محاسباتی در زبانهای بشری عملاً یکسان است، به‌طوری که می‌توان گفت، بدین معنا، تنها یک زبان بشری وجود دارد. به نظر می‌رسد تنوع در بخشهای ویژهٔ واژگان نهفته است.

با بکارگیری این نکات، به ویژگیهای این چیز طبیعی، یعنی زبان بشری، می‌رسیم. بر پایهٔ چنین پژوهش طبیعت‌گرایانه‌ای ــ که در علوم طبیعی امری عادی است ــ جنبه‌های دیگر را می‌توان از دیدگاهی وسیعتر مورد مطالعه قرار داد؛ یعنی مسائلی همچون یادگیری زبان، کاربرد آن در جوامع مختلف، و نظایر اینها.

□ شما معتقدید که یادگیری یک زبان خاص به وسیلهٔ افراد بشر بنیاد ژنتیکی ندارد. آیا این حکم در مورد داوریهای اخلاقی هم صادق است؟ آیا می‌توان گفت که خصوصیات زیربنایی زبان بخشی از فطرت انسانی نیستند، بلکه در بافت و نهادهای اجتماعی نهفته‌اند؟

□ تقریباً مسلم است که انسانها به‌لحاظ ژنتیکی برای یادگیری یک زبان خاص برنامه‌ریزی نشده‌اند؛ اگر فرزندان من در ژاپن بزرگ شده بودند،

ژاپنی را می‌دانستند نه انگلیسی را. بااینهمه، مطمئناً طبیعت بشری دارای ویژگیهای زبانی بنیادین است. این ویژگیها در حالت اولیهٔ قوهٔ زبان مشاهده می‌شود که به نظر می‌رسد، جز در موارد آسیبهای سخت، در میان تمام افراد نوع بشر یکسان است. این حالت اولیه باید به‌لحاظ ساختمان بسیار غنی باشد، چون عملاً تعیین‌کنندهٔ حالتهایی است که بعداً قوهٔ زبان به آنها نایل می‌شود. دلیل این امر همان دلیل متداول در مطالعهٔ موجودات زنده است: اطلاعاتی که محیط به دست می‌دهد آنقدر ناچیز است که نمی‌تواند جریان فوق‌العاده خاص تحول و رشد موجود زنده را هدایت کند و، درنتیجه، این جریان باید تحت‌تأثیر ساختاری درونی باشد؛ ساختاری از آن دست که وجود آن در مطالعهٔ جنبه‌های فوق‌ذهنی موجودات زنده، بدون هیچ تفسیری، پذیرفته می‌شود. این همان مسئلهٔ فقر محرک (poverty of stimulus) است که از زمان افلاطون راجع به آن صحبت شده است. زبانهای خاص اساساً موارد تحقق یافتهٔ حالت اولیه هستند با انتخابها و امکاناتی که در حالت اولیه تصریح نشده‌اند و از طریق تجربه (بسیار محدود) تثبیت شده‌اند.

آیا می‌توان چیزی مشابه این در نهادهای سیاسی و اجتماعی یافت؟ در اینجا لازم است دو پرسش جداگانه مطرح کنیم: ۱) آیا چیزی مشابه وجود دارد؟ و ۲) می‌توان آن را یافت؟

اینکه چیزی مشابه وجود دارد اصلاً نمی‌تواند مورد سؤال قرار گیرد؛ این بار هم به دلیل فقر محرک. مردم به طرقی کاملاً پیچیده در نهادهای اجتماعی و سیاسی شرکت می‌کنند، و همگی در خصوص اینکه چگونه در موقعیتهای جدید در (یا علیه) این نهادها دست به عمل بزنند تصمیم می‌گیرند و انتخاب می‌کنند. آنها قاعدتاً این کار را بر مبنای شعوری انجام می‌دهند که به طریقی در ذهنشان انبار شده است، و به دلایل شناخته‌شده، این شعور باید تا حدی زیاد مبنای زیستی داشته باشد.

سؤال ۲، به هر تقدیر، باز است. ما چیز بسیار کمی دربارهٔ دامنه و حدود هوش انسان می‌دانیم، هرچند تقریباً تردیدی نیست که ماهیت زیستی ما به

طرقی کاملاً خاص تعیین‌کنندهٔ آنهاست. اینکه چه پرسشهایی در محدودهٔ بالقوهٔ کندوکاو عقلانی انسان قرار می‌گیرند چندان هم شناخته نیست؛ مخصوصاً اینکه، ما، امروز، هیچ راهی برای دانستن اینکه آیا چنین پرسشهایی مطرح می‌شوند یا نه در اختیار نداریم.

□ آیا خود را به هیچ‌یک از فیلسوفان گذشته و حال نزدیک می‌دانید، آیا هیچ‌یک از آنها بر کار شما در زبانشناسی تأثیر گذاشته است؟

□ من با نلسن گودمن، و و. و. کواین کار کردم و افکار آنها در من تأثیر زیادی داشت؛ همچنین کارهای کارناپ، همپل، و جریانهای دیگری که از پوزیتیویسم منطقی حلقهٔ وین نشئت می‌گرفت در من مؤثر بود: یعنی کارهای متأخرتر ویتگنشتاین و فلسفهٔ زبان عادی؛ کارهای اولیه و بعدی برتراند راسل؛ و کارهای کسانی دیگر که در حوزهٔ این سنتهای کلی جای داشتند. بعداً به جریانهای عقل‌گرایانهٔ قرون ۱۷ و ۱۸ و پیامدهای آنها در نهضت روشنگری و سنتهای رومانتیک بیشتر علاقه‌مند شدم. من نمی‌توانم بگویم تأثیر کدام‌یک از اینها بر کار خاص من، چه در زبانشناسی تخصصی و چه در مسائل گسترده‌تر فلسفهٔ زبان و ذهن و آنچه علوم شناختی خوانده می‌شود، بیشتر بوده است؛ جز اینکه بگویم به صورتی کلی از همه تأثیر پذیرفته‌ام. این مسئله‌ای پیچیده است.

□ چه رابطه‌ای میان نظریهٔ زبانی و آثار سیاسی شما وجود دارد؟

□ کلاً هیچ ارتباط منطقی میان عقاید سیاسی من (که کمابیش پیش از اینکه حتی نام زبانشناسی را شنیده باشم در من شکل گرفتند) و کارهایم دربارهٔ زبان وجود ندارد.

احتمالاً میان زبان و دیگر جنبه‌های ماهیت انسان ارتباطی وجود دارد که باید مطالعه شود ــ و در دوره‌های اخیر نیز مورد مطالعه قرار گرفته است. خط

فکری جالب‌توجهی وجود دارد که می‌کوشد جنبهٔ خلاق کاربرد زبان در مفهوم دکارتی آن را ــ به‌عنوان مطمئن‌ترین نشانهٔ دارا بودن ذهن ــ به آنچه «غریزهٔ آزادی» خوانده شده است، و هستهٔ ماهیت بشری در قلمرو امور سیاسی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد، مربوط سازد. برخی از تفکرات روسو و ویلهم فون هومبولت به چنین اندیشه‌هایی میدان داده است. این مسئله بسیار فکربرانگیز است، اما در سطح نظرپردازی باقی مانده است: دانش ما دربارهٔ ماهیت انسان آنقدر ناچیز است که نمی‌توانیم از چیزی جز حدسیات و آرزوهایمان سخن بگوییم.

□ خود را آنارشیست می‌دانید؟

□ من اکراه دارم که اصطلاحات معمول سیاسی را به‌کار ببرم، چون این اصطلاحات در جنگ ایدئولوژی‌ها آنچنان مورد سوءِاستفاده قرار گرفته و تحریف شده‌اند که دیگر بیشتر گمراه کننده‌اند تا حاوی بار اطلاعاتی. من اگر اصطلاحات را به صورتهای اولیهٔ آنها به‌کار ببرم، آنگاه می‌توانم دربارهٔ خودم بگویم که به آنارشیسم و سوسیالیسم آزادیخواه گرایش دارم.

□ زبانشناسی مانند شما چه برداشتی از مفهوم «دروغ» در سیاست دارد؟

□ همان برداشتی که دیگران دارند. زبانشناسی پرتو تازه‌ای بر این مسئله نمی‌افکند، و این، به نظر من، مسئله‌ای دشوار یا غامض نیست. دروغ ناراستی‌ای است که، در سیاست یا در دیگر بخشهای زندگی، با قصد آگاهانهٔ فریب دیگران به‌کار گرفته می‌شود.

□ فکر می‌کنید فعالیت سیاسی می‌تواند مسیری را که جوامع ما امروزه طی می‌کنند تغییر دهد؟

□ اگر خوشبین باشیم، بله؛ اساساً در هر حال اگر ما این اعتقاد را بپذیریم، امیدی خواهیم داشت به اینکه به طریقی عمل کنیم که وضعیت بشر را بهبود بخشد و به مسائلی جدی و مهم بپردازد؛ اگر این اعتقاد را رد کنیم، از چنین امیدی نیز چشم پوشیده‌ایم. پس فرد معقول و اخلاقی‌ای که دریافت جدی اندکی از این موضوع داشته باشد، این اعتقاد را خواهد پذیرفت، و البته نه به‌عنوان امری جزمی، بلکه به‌عنوان یک فرض کارامد.

□ منظور شما از «کنترل فکر» در جامعه‌ای دموکراتیک چیست؟

□ منظورم از کنترل افکار اشاره به کاری است که جورج اورول در مقدمهٔ کتاب قلعهٔ حیوانات انجام می‌دهد؛ کتابی که ۵۰ سال پیش منتشر شد (البته بدون مقدمه‌ای که حدود ۳۰ سال بعد از آن انتشار یافت). این کتاب البته اثری طنزآمیز است دربارهٔ توتالیتاریسم شوروی. اورول در مقدمهٔ چاپ‌نشدهٔ کتاب می‌گوید: نظارتهایی که در جوامع آزاد (نمونهٔ مورد بحث او انگلستان بود) اعمال می‌شود از بنیاد متفاوت است، اما نتیجه بیش از آنچه اغلب فرض می‌شود یکسان است. او می‌نویسد در انگلستان "افکار نامعمول و غیرعامه‌پسند ممکن است مسکوت، و واقعیتهای مزاحم پنهان و ناشناخته بمانند، بی‌آنکه نیازی به تحریم رسمی آنها باشد." نتیجهٔ مطلوب تا حدی پیامد فرایند سوسیالیزه کردن است که برگ عبوری است برای ورود به جامعه‌ای شایسته، جامعه‌ای که در آن «توافق تلویحی عمومی»ای وجود دارد "که نمی‌تواند ذکری از آن واقعیت خاص به میان نیاورد." این تا حدی حاصل تمرکز مطبوعات است در دستهای "مردان ثروتمندی که همه نوع انگیزه‌ای را برای اینکه در برخی موارد مهم نادرست باشند دارا هستند." درنتیجه، "آنکه با عقاید رسمی و غالب به مبارزه برمی‌خیزد می‌بیند که ناچار است به شکلی فوق‌العاده مؤثر ساکت بماند." ماجرا پیچیده‌تر از این توصیف ساده است، اما اساساً حق با اورول است.

باید دانست که در جوامع آزادتر، بویژه امریکا، دموکراسی را از همان ابتدا به چشم تهدیدی برای نظمی می‌نگریستند که باید کنترل شود. مردم، آن‌طور که نظریه‌پرداز پیشرو دموکراسی (و پیشکسوت روزنامه‌نگاری امریکا)، والتر لیپمن، هفتاد سال پیش اظهار داشت، ناچارند «تماشاگر» باشند و نه «شرکت‌کنندگان در عمل»: آنها «بیگانگانی ناآگاه و فضول» هستند که جایی در صحنهٔ زندگی عمومی ندارند، جز آنکه هرازگاهی از میان «مردان مسئول» عده‌ای را انتخاب نمایند («انتخابات»). برای برحذرداشتن عوام‌الناس از شیطنت، یا باید آنها را به کارهای بیهوده و نامربوط سرگرم ساخت یا افکارشان را کنترل کرد ــ یعنی، آن‌طور که علمای پیشتاز لیبرال در دورانی صادقانه‌تر علناً می‌گفتند، از «تبلیغات» بهره گرفت. امریکا پیشگام صنعتی عظیم بوده است ــ صنعت روابط عمومی ــ که احتمالاً میلیاردها دلار در سال صرف کنترل «افکار عمومی» و، آن‌طور که چهره‌های پیشتاز این کار توصیفش کرده‌اند، «مهندسی رضایت» می‌کنند. هدف این صنعت تبدیل «بیگانگان ناآگاه و فضول» است به ذرات منفرد مصرف، ابزار مطیع تولید، و خادمان مؤمن و وفادار قدرت خصوصی و دولتی، که نسبت به نحوهٔ کار و عملکرد آن بی‌اطلاع باقی می‌مانند ــ عملکردی که در یک جامعهٔ دموکراتیک به آنها مربوط نیست. آنها، اگر قرار باشد بخوبی به قدرت خدمت کنند، باید، همچون «مردان مسئول» یا، آن‌طور که گاه می‌گویند، «طبقهٔ سیاسی» ــ یعنی کسانی که در نهادهای اقتصادی، سیاسی، و ایدئولوژیکی حق تصمیمگیری دارند ــ تا حدودی از واقعیات جهان مطلع باشند، اما القای عقاید و نگرشهای مناسب به آنها بسیار مهمتر است تا به عوام‌الناسی که باید به حاشیه رانده شوند.

این مسائل مدتهاست که آشکار شده است، هرچند اغلب با عبارات خوش‌ظاهری همچون «تولید رضایت» عرضه می‌شود، و صداقتی از نوع صداقت اورول نیز منطقاً کمیاب است: کسانی که این صداقت را از خود نشان می‌دهند از آزمونهای سوسیالیزه کردن رد می‌شوند و، بنابراین، بعید است بتوانند به جامعهٔ شایسته وارد شوند. کسانی که در این آزمونها موفق شده‌اند،

متوجه هیچ کنترلی نمی‌شوند: درست به این علت که به هیچ‌یک از آنها برای کسانی که نشان داده‌اند ارزشها و اعتقادات پذیرفته‌شده را درونی ساخته‌اند نیازی نیست.

□ اگر به دموکراسی مستقیم معتقدید، چه انتقاداتی به دموکراسی مبتنی بر نمایندگی دارید؟ نظر شما دربارهٔ دموکراسی به‌عنوان یک ارزش و نیز یک واقعیت سیاسی چیست؟

□ دموکراسی تنها یک بعد ندارد. جامعه تا آنجا دموکراتیک است که در آن مردم بتوانند به نحوی مؤثر و هدفمند در تصمیمگیری در خصوص مسائلی که به آنها مربوط است شرکت کنند: و این، هم شامل تصمیمات مربوط به کار می‌شود و هم مربوط به سایر جنبه‌های زندگی. تصمیمگیری دموکراتیک می‌تواند به اشکال مختلف صورت گیرد: شوراهای کارگران، دموکراسی سیاسی مستقیم، خانواده‌ها، و نظایر اینها. قضاوت دربارهٔ دموکراسی مبتنی بر نمایندگی به ماهیت آن بستگی دارد.

در اولین انقلاب دموکراتیک نوین، در انگلستان قرن هفدهم، در اعلامیه‌های مردم‌گرا با هر دو قدرت رقیب ــ یعنی شاه و پارلمان ــ مخالفت می‌شد. می‌گفتند ما می‌خواهیم که "مردمانی نظیر خود ما، که خواسته‌های ما را می‌دانند" نمایندهٔ ما باشند؛ "دنیایی که در آن شوالیه‌ها و اشراف برای ما قانون وضع کنند هرگز دنیای خوبی نخواهد بود؛ اینان کسانی هستند که برای ترساندن و آزار ما انتخاب شده‌اند، و از دردهای مردم خبر ندارند." این نوع افکار را کشاورزان امریکایی هم در جریان انقلاب امریکا، و نیز دموکرات‌های لیبرال به‌طور کلی، بر زبان می‌آوردند. به دلایلی روشن، این افکار کاملاً معقول بود و معنایی داشت، دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، تا آن حد که نمایندگان آزادانه انتخاب می‌شوند و قابل فراخواندن و تغییرند، و نیز مردمی هستند "نظیر خود ما، که خواسته‌های ما را می‌دانند"، معنایی دارد.

□ فکر می‌کنید رسانه‌های جمعی قلمرو زندگی عمومی را در جهان ما به حاشیه می‌راند؟

□ پاسخی کلی به این سؤال وجود ندارد. بستگی دارد به نیروهای اجتماعی و جوهر حیاتی آنها، ماهیت نهادهای مسلط، میزان آزادی، و بسیار چیزهای دیگر. «رسانه»، در کلی‌ترین مفهوم کلمه، می‌تواند هر نوع ارتباطی را دربرگیرد. سؤال این است: چه کسی مشارکت دارد، چه کسی تصمیم می‌گیرد، و در چه وضعیتی؟

□ به عقیدهٔ شما روشنفکر در دنیای امروز چه وظیفه‌ای دارد؟

□ وظیفهٔ یک فرد شرافتمند و درست آن است که بکوشد جهان را بشناسد و همراه با دیگران از حقوق انسانی، آزادی، و عدالت دفاع کند، و بر مشکلاتی که مردم امروز با آن مواجه هستند و فردا مواجه خواهند شد فایق آید. مردم، تا آنجا که ذهنشان را در این امور به کار می‌اندازند، روشنفکر محسوب می‌شوند: یعنی کسانی که می‌اندیشند، می‌آموزند، توضیح می‌دهند، و بر مبنای اطلاعات و تحلیلهایشان، به بهترین وجهی که می‌توانند، دست به عمل می‌زنند. افراد زیادی هستند که روشنفکر نامیده می‌شوند، اما کار آنها در حد کارهای اداری است، یا حکم ابزار منفعل قدرت را دارند؛ در مقابل، کسانی نیز هستند که «روشنفکر» نامیده نمی‌شوند اما از مغزشان به صورتی خلاق، مستقل، و هوشمندانه استفاده می‌کنند.

□ آیا روشنفکران هم می‌توانند افکار را کنترل کنند؟ به نظر شما مؤثرترین شیوه‌های القای فکر در دنیای امروز چیست؟

□ برای کنترل افکار راههای متعدد وجود دارد. ایجاد ترس غالباً به

کنترل فکر می‌انجامد، به این ترتیب که قربانیان آمادگی آن را پیدا می‌کنند تا، به‌عنوان وسیله‌ای برای دفاع از خود، اعتقادات و نگرشهایشان را بر دستگاههای قدرت منطبق سازند و حتی ارزشهای نظام حاکم را درونی سازند. آگهی می‌تواند نگرشها و اعتقادات را شکل دهد، همچنانکه دیگر اشکال تبلیغ و القا نیز چنین می‌کنند. مؤثرترین اشکال القا آنهایی هستند که در لباس بحث آزاد و مناظره ظاهر می‌شوند، در جایی که نظریات بنیادین مطرح یا انکار نمی‌شوند، بلکه صرفاً وجودشان به‌عنوان چارچوب ناگفتهٔ بحث ازپیش پذیرفته می‌شود. یک مدافع ماهر تجاوز هرگز نمی‌گوید: "ما به همسایه خود حمله نکرده‌ایم؛ بلکه صرفاً داریم از خودمان دفاع می‌کنیم." بلکه بحث را با این پرسش گرم می‌کند که آیا اقداماتی که ما در دفاع از خود و حمایت از حقوق انسانها و دیگر ارزشهای متعالی انجام دادیم درست و عاقلانه انتخاب شده بود؟ نمونه‌ای واقعی را در نظر بگیریم: وقتی امریکا ۳۰ سال پیش به ویتنام جنوبی حمله کرد، چنین ادعایی احمقانه می‌نمود که بگویند امریکا دارد در ویتنام جنوبی از خودش دفاع می‌کند. لیکن تنها سؤالی که همواره در روند آبرومندانهٔ امور مطرح می‌شد این بود که آیا دفاع ما از آزادی و دموکراسی در ویتنام جنوبی در حد مقدورات ما بود؟ آیا در درستکاری و خیرخواهی به راه افراط نرفته‌ایم و دچار خطا نشده‌ایم؟ اگر وجود چارچوبهای نظری و اعتقادی از پیش مفروض گرفته شود، آنگاه می‌توان به میزانی که بحث شدت می‌یابد آنها را القا کرد. اینها نمونهٔ روشهایی است که در نظامهای عقیدتی پیچیده به کار می‌روند، همچون نظامهایی که در جوامع آزادتر مشاهده می‌شوند، جوامعی که در آنها پیچیدگی امری ضروری است، چون مردم را نمی‌توان براحتی با چماق کنترل کرد.

اوت ۱۹۹۴

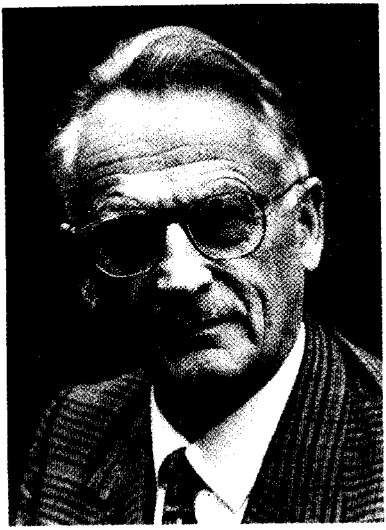
۴

جامعه‌شناسی

گفت‌وگو با:

آلن تورن

ژان بودریار



آلــن تــورن

Alain Touraine

□ پیش از هر چیز می‌خواهم از شما به خاطر قبول این مصاحبه تشکر کنم. ابتدا، اگر اجازه بدهید، مایلم چند سؤال راجع بـه آخـرین کـتابتان، «نـقد مدرنیته»، بکنم، مایلم بدانم چگونه به لزوم ارزیابی مدرنیته رسیدید؟

□ فکر می‌کنم نوعی تداوم در آثارم وجود داشته باشد، و اگر به موضوعهای مختلفی پرداخته‌ام به این علت بوده است که مسائل جامعه تغییر کرده‌اند و نه اینکه تغییر موضوع زاییدهٔ حرکت ذهنی خود من بوده باشد. از بیش از ۲۰ سال پیش کاملاً مشهود است که نقش مرکزی مسائل اجتماعی درونی جامعهٔ صنعتی، یعنی نقشی کـه مسـائلی هـمچون مسئلهٔ طـبقات یـا جنبشهای اجتماعی در جامعه ایفا می‌کردند، تا حدودی کمرنگ شده است و ما شاهد صعود تدریجی مسائلی هستیم که آنها را بیشتر فرهنگی مـی‌دانـم تـا اجتماعی. در یکی از کتابهایم به نام تولید جامعه و در کتابهای دیگرم نوشته بودم

که جامعهٔ صنعتی جامعه‌ای است که در آن سازماندهی و شیوهٔ تولید در کانون عمل و تفکر اجتماعی قرار دارد. مشخصهٔ اصلی جوامع مابعدصنعتی ــ منظورم جوامعی است که دیگر صنعتی شده‌اند ــ رشد «صنایع فرهنگی» است، یعنی مسائل مربوط به اهداف و ارزشها، مفاهیمی که در آموزش و پرورش یا در اطلاع‌رسانی دیده می‌شود، و نیز مفاهیم مربوط به زندگی و بشر که در مراقبتهای پزشکی و در مسائل زیستی - اخلاقی مشاهده می‌شود. این مسائل برای کشورهای درحال‌رشد نیز مطرح است. حتی در زمان پطر کبیر از رشد مبتنی بر صنعت و عقلانیت صحبت می‌شد. بعد بتدریج به قرن بیستم که می‌رسیم، به این نکته توجه می‌شود که رشد عبارت است از نو کردن چیزهای کهنه. پس شروع می‌کنند به بسیج کردن روشهای صنعتی و کارگران؛ و از پایان قرن نوزدهم دست به بسیج ناسیونالیسم در آلمان، ایتالیا، ژاپن، و سپس ترکیه و مکزیک می‌زنند. بعد به هر شیوه‌ای که شده فرهنگها یا عناصر فرهنگی را بسیج می‌کنند. به عبارت دیگر، چه در کشورهای رشدیافته و چه در کشورهای درحال‌رشد، از قلمرو وسیله به قلمرو هدف می‌روند. این چیزی است که مفهوم «مدرنیته» را می‌سازد، یعنی مدرنیته نوعی جامعه است که تعریف آن در آغاز بها دادن به عقلانی‌سازی و دنیوی‌سازی زندگی اجتماعی است، همراه با اندیشهٔ حذف تدریجی امر اجتماعی و فرهنگی و سنتی و مذهبی به نفع دنیای شفاف و نافذ تکنیک. حال آنکه، جامعه‌ای که امروز می‌بینیم با این برنامه خوانا نیست، حتی می‌توان گفت روند جوامع امروز برخلاف آن روند اولیه است. این است که دیگر نمی‌توانیم به این تصویر مدرنیته که حذف خاص‌گرایی (particularisme) به نفع عام‌گرایی عقل است اکتفا کنیم. ما، به‌عکس، به آنجا رسیده‌ایم که بگوییم جامعهٔ مدرن جامعه‌ای است که به کمک فعالیت عقل، جهات بیش از پیش کامل و متنوع فردیت، فرهنگ، و جامعه را مطرح می‌سازد. و این آن چیزی است که در کارم با آن برخورد کرده‌ام.

در کتابم نمونه‌هایی از این بحث را ارائه داده‌ام، زیرا به یاد می‌آورم که در آغاز تألیف این کتاب، موقع بازگشت از امریکای جنوبی، در هواپیما مشغول

فکر کردن بودم، و کتابی را می‌خواندم از آلن فینکلکروت به نام شکست اندیشه *(La Défaite de la Pensée)*، کتابی که در آن از اصالت عام‌گرایی دفاع می‌کند. این کتاب مرا خیلی عصبانی کرد، چون بشدت با نظریهٔ فینکلکروت مخالفم، برای اینکه به نظرم نوعی بازگشت به عقب است. از آن موقع می‌بینم که بخش اعظم مباحثات امروز به رابطهٔ میان عمومیت عقل و خصوصیت یک جامعه، یک گروه، یا یک ملت، یک قوم، یا یک مذهب مربوط می‌شود. به نظرم مسئله این است که بدانیم چگونه باید این دو را با هم ترکیب کرد. من رفته‌رفته متقاعد شده‌ام که مسئلهٔ مهم این است که این تفکر بیشتر فرهنگی است تا اجتماعی؛ یعنی آنکه چگونه می‌توان وحدت و کثرت را درهم آمیخت، وحدت علوم یا وحدت قانون یا وحدت حقوق بشر را ــ یعنی هر آنچه عمومی است ــ با خصوصیت و کثرت تجارب.

بنابراین، منی که ۲۵ سال از زندگیم را به کار دربارهٔ مسائل اجتماعی گذرانده‌ام، و مرحله‌ای از زندگی را پشت سر گذاشته‌ام که مجموعه‌ای از مطالعات دربارهٔ جنبشهای اجتماعی بوده است ــ از جمله در امریکای لاتین، لهستان، فرانسه ــ ضرورت فاصله گرفتن از این مرحله و ورود به دورهٔ تازه‌ای از زندگیم را احساس کردم، دوره‌ای که اکنون به صورتی تقریباً مهم، و با تألیف سه کتاب، سعی در تعریف آن دارم: کتابی در زمینهٔ نقد فرهنگی به نام نقد مدرنیته؛ کتاب دیگری که نقد سیاسی است و هدف آن تفکر و تأمل در باب اصول دموکراسی است و تألیف آن به پایان رسیده است، و کتاب سوم که بیشتر در چارچوب مباحث کلاسیک جامعه‌شناسی قرار دارد و هدف آن تحلیل نوع جامعه‌ای است که در آن بسر می‌بریم. تألیف این کتاب آخری سه چهار سال دیگر کار دارد.

□ وقتی کلمهٔ «نقد» را به کار می‌برید، آیا آن را به مفهوم کانتی کلمه به کار می‌برید، یعنی تمیز یا داوری در زمینهٔ قدرت شناخت عقل جامعه‌شناختی یا سیاسی؟

□ من کلمهٔ «نقد» را تا حدی به معنای کانتی کلمه به کار می‌برم، و تا حدی به معنای لغوی و تاریخی کلمهٔ «نقد» (critique)، که مشتق از کلمهٔ یونانی krinein است به معنای «جدا کردن عناصر متفاوت». اما این کلمه را به معنای «انتقاد کردن از کسی یا چیزی» به کار نمی‌برم. کتاب من مسلماً در دفاع از مدرنیته نوشته شده است و من خودم را پسامدرن نمی‌دانم.

□ از آنجا که کلمهٔ «پسامدرنیسم» را بر زبان آوردید، مایلم بدانم موضع شما نسبت به بحث پسامدرن‌ها چیست؟ شما دربارهٔ نگرش جامعه‌شناختی متفکرانی که دربارهٔ پایان گرفتن مفهوم عامل اجتماعی در دنیای مابعدصنعتی صحبت می‌کنند ــ مثلاً کسی همچون ژان بودریار ــ چه فکر می‌کنید؟ عده‌ای هم هستند که از خصوصی‌سازی فاعل (sujet) اجتماعی و ارزشهای دموکراتیک صحبت می‌کنند؟

□ موضوع خیلی پیچیده‌ای است، چون با دو جریان مهم سروکار داریم که به هم می‌پیوندند. بحث بر سر فهم ما از مدرنیته است، یعنی چه چیزی را مدرنیته می‌دانیم.

به نظر من، مدرنیته جدایی امر عینی و امر ذهنی است؛ مدرنیته دوگانگی است. جهان مدرن هم مسیحی است، هم یهودی ،و هم جز آن؛ جهانی است که هم عقلانی است و هم خدا آن را آفریده، اما بر طبق قوانین عقلانی‌ای که علم می‌تواند آنها را پیدا کند و از آغاز قرن شانزدهم در غرب با رنسانس، از یک سو، و نهضت اصلاح دینی ،از سوی دیگر، امر ذهنی دکارتی و جهان ذهنیت از جهان عینیت فاصله می‌گیرند. اما مسئلهٔ بزرگ امروز این است که این جدایی به حد اعلای خود رسیده است، و نخستین پرسشی که برای ما مطرح می‌شود آن است که آیا شما این جدایی در حد اعلا را می‌پذیرید یا رد می‌کنید؟ قبول آن به عقیدهٔ من پسامدرنیسم است؛ یعنی آنکه، در یک سو جهان اقتصاد، صنعت، و بازار وجود دارد و در سوی دیگر جهان فرهنگ. تاریخگرایان قرن

نوزدهم یا فلسفهٔ پیشرفت یا حتی فلسفهٔ روشنگری ولتر یا کوندورسه معتقد به پیوند میان این دو هستند. اما طرفداران پسامدرنیسم این پیوند را نمی‌پذیرند. از این جهت من حتی می‌توانم بگویم که پیروان پسامدرنیسم جانشین سوررئالیست‌ها هستند، و حتی از جهتی جانشین نیچه هستند. پسامدرن‌ها، با از میان بردن پیوند میان فرد و جامعه، به نتیجه‌ای عکس می‌رسند و با تفکری چپگرا آن را تقویت می‌کنند ــ یعنی تفکر کسانی همچون لیوتار یا بودریار که رابطه‌ای مستقیم با سنت چپ و پساساختگرایيِ نفی فاعل دارد. زیرا می‌توان گفت که مفهوم فاعل به‌مثابه مفهوم فاعل عقل است و، بنابراین، از رابطهٔ میان جامعه و فرد یا نظم جهان و فرد پدید می‌آید. این معنای مدرنیته است در نظر فلاسفه و نه در نظر جامعه‌شناسان. بااینهمه، من با این اندیشهٔ پیروان پسامدرنیسم موافقم که میان جامعه و فرد در جوامع مابعدصنعتی جدایی وجود دارد، و شاید کسی که بیش از هرکس این مسئله را برای من روشن ساخت فوکو بود. من فکر می‌کنم که این انفصالی که فروید و نیچه میان فرد و جامعه دیده بودند حقیقتاً می‌تواند به تصویری موهوم از فاعل بینجامد، تصویری که آفریدهٔ نظامهای سلطهٔ اجتماعی است. اما می‌خواهم بگویم که اینها اهمیت چندانی ندارند، و نمی‌توانند گرایش دقیقاً مخالف خود را پنهان سازند. این است که فوکو از فرایند «ذهنی‌سازی» (subjectivisation) صحبت می‌کند، همان‌طور که من نیز چنین می‌کنم؛ اما فوکو در این کار نوعی «القا» (suggestion) می‌بیند و من تصور می‌کنم که درست عکس آن است. فوکو پیدایش «منیّت» را در روم باستان مورد مطالعه قرار می‌دهد، و مفهوم تقوا و تهذب مسیحی را مطالعه می‌کند. البته می‌توان این مطالعه را ادامه داد و آن را تا بورژوازی قرن هجدهم و نهضت کارگری ابتدای قرن بیستم رساند. اما، به نظر من، ما با ظهور فاعلی روبرو هستیم که خود مرجع خویش است، و دیگر نمی‌خواهد خود را با نظم جهان یا نظم اجتماعی منطبق سازد. فکر می‌کنم که قبول پسامدرن این جدایی خطرناک باشد. چون اگر فرهنگی بدون مراجعه به عقلانیت و عقلانی‌سازی تعریف شده باشد، می‌تواند ما را در حصار گروههای اجتماعی

و در پاکسازی قومی و در وسواس هویت و، بنابراین، در نژادپرستی و عدم‌تحمل دیگران محبوس سازد. و من هیچ دلبستگی به این افکار ندارم. از سوی دیگر، با اندیشهٔ ازمیان‌رفتن من عاقل، که فروید و نیچه مبدع آن هستند، موافقم؛ هرچند باعث پیروزی «آن» فرویدی نمی‌شود، اما مسئلهٔ پیدایش یک فاعل حقیقی را مطرح می‌سازد.

لیوتار از پایان‌گرفتن روایتهای بزرگ تاریخی صحبت می‌کند، اما چیزی پدیدار می‌شود و رشد می‌یابد که فیلسوفانی همچون پل ریکور و مکینتایر آن را «رشد وحدت روایی» می‌خوانند. این بدان معناست که دیگر به مفهوم تاریخ یا عقل نمی‌پردازند؛ بلکه به اندیشهٔ زندگی شخصی توجه می‌کنند. اهمیت فوق‌العاده‌ای که در فرهنگ معاصر به مفهوم «احترام به خود» داده می‌شود از اینجاست. یعنی اینکه فرد به دنبال آن است که زندگی خودش را داشته باشد و، بنابراین، یک جنبش بزرگ فردیت‌بخشی (individuation) وجود دارد که چیزی اساسی است. فکر می‌کنم که مدرنیته این است. فاعل، فردی است که قادر است نوعی وحدت را میان تعلقات جمعی (اجتماعی، قومی، ملی، مذهبی، محلی)، از یک سو، و عقلانی ساختن به کمک بازار و صنعت و قانون، از سوی دیگر، حفظ کند. ترکیب این دو عامل از طریق اندیشهٔ ساختن زندگی شخصی خود میسر می‌گردد. در بالاترین حدش، همچون یک فرد مهاجر، آنچه لازم است این نیست که وی خود را در یک گتو حبس کند، بلکه باید بتواند هویت فرهنگیش را در زندگی شخصیش درآمیزد و بتواند درعین‌حال در صنعت و بازار شرکت کند. و این مستلزم آن است که چنین وضعیتی را قوانین و نهادهای دموکراتیک تضمین کنند و شخص بتواند این قابلیت را بیابد که خود رابطه‌اش را با زندگی عمومی تنظیم کند.

□ پس ما به هستهٔ اصلی گفت‌وگویمان می‌رسیم که مسئلهٔ دموکراسی است. شما گفتید که کتاب شما، «نقد مدرنیته»، جلد دومی نیز خواهد داشت با نام «دموکراسی چیست؟». در همین جلد اول نیز مسئلهٔ دموکراسی مطرح

است. شما همچنین از نویسندگان لیبرالی همچون آیزایا برلین نقل‌قول می‌کنید و از نظریهٔ آزادی منفی وی صحبت می‌کنید، نظریه‌ای که به نظر می‌رسد با آن موافقید اما درعین‌حال به خاطر لیبرالی بودنش از آن فاصله می‌گیرید. مایلم بدانم موضع شما در بحث دموکراسی چیست؟

□ شما بدرستی هر دو جنبه را می‌بینید، زیرا در واقع در این پایان قرن بیستم، هیچ‌کس نمی‌تواند از نظریهٔ آزادی مثبت دفاع کند، یعنی از اندیشهٔ شرکت بلاواسطه در امور جامعه. حتی در کوبا هم که سطح آموزش و بهداشت را بالا برده‌اند، هیچ‌کس نمی‌گوید که کوبا یک دموکراسی است؛ می‌گویند کوبا رژیمی مردمی است؛ اما این اصلاً بدان معنا نیست که دارای حکومت دموکراتیک است. بلکه من تصور می‌کنم که امروزه برای ما دموکراسی پیش از هر چیز حمایت از حقوق فاعل فردی در برابر قدرت مطلقه است. و این مستلزم آن است که قدرت مطلقه را به کمک حاکمیت مردم، یعنی از طریق انتخابات آزاد، مورد پرسش قرار دهیم.

همهٔ اینها مسلم است. درعین‌حال مفهوم «آزادی منفی» کافی نیست، و باید به مسئلهٔ حدود قدرت اندیشید؛ و این مسئله‌ای است تازه، یعنی آنکه، برای یک فرانسوی یا یک امریکایی اندیشهٔ دموکراسی با اندیشهٔ «شهروندیت» پیوند دارد. امروزه، برعکس، ما دموکراسی را به صورت اجبار یا قواعدی تعریف می‌کنیم که قدرت را مجبور می‌سازد تا چیزی را مراعات کند که اجتماعی نیست، و آن چیز آزادی فاعل فردی است؛ و دموکراسی در یک کشور قابلیت وادار کردن همگان است به رعایت بیشترین حد تنوع ممکن به کمک قانون؛ فکر می‌کنم چارلز تیلر (Taylor)، که از «سیاست شناخت» حرف می‌زند، و جان رالز، که کتاب نظریهٔ عدالت را نوشته است، نیز همین را می‌گویند. در نظر رالز مسئلهٔ سیاست، تحت قوانین یکسان قرار دادن افرادی است که اعتقادات و باورهایی متفاوت دارند. اگر ترجیح می‌دهید، این همان مسئلهٔ کثرت‌گرایی و مسئله‌ای کاملاً اساسی است. در دنیایی که در آن بسر

می‌بریم، دنیایی که در آن نیروهای همسان‌سازی و یک‌شکل کردن بسیار قوی هستند، مسئله این است که یاد بگیریم قانون اکثریت را با احترام اقلیت درهم ترکیب کنیم.

□ آیا این راهی است برای فراگذشتن از بحث جوهر سیاست مدرن و مباحثهٔ میان قدیمی‌ها و مدرن‌ها که میان بنژامن کنستان و ژان ژاک روسو در جریان است؟

□ من نمی‌خواهم از این بحث بگذرم، چون اگر لازم باشد مانند کنستان از تفاوت میان آزادی قدیمی‌ها و آزادی مدرن‌ها صحبت کنیم، من جانب کنستان را می‌گیرم. این را هم می‌خواهم بگویم که من طرفدار اعلامیهٔ حقوق بشر سال ۱۷۸۹ هستم و نه هوادار روسو. مفاهیم روسو به نظر من بشدت خطرناکند؛ و در پایان قرن بیستم توسل به مفهوم ارادهٔ عمومی، راه دادن به انواع دیکتاتوری‌هاست.

□ بله، اما درعین‌حال شما سعی می‌کنید نوعی جامعه‌شناسی عمل، و لذا نوعی جامعه‌شناسی مشارکت شهروندان، تأسیس کنید.

□ به نظر من عمل به معنای مشارکت نیست. بیشتر به معنای آفرینندگی و توانایی تغییر دادن محیط خود است. عمل‌کننده، فردی یا جمعی، کیست؟ کسی است که محیطش را تغییر می‌دهد، تغییری که به دست او انجام می‌گیرد.

□ فکر می‌کنم که بحث بر سر مدرنیته ما را به چارچوب بحثی دیگر رساند که میان دو مفهوم عام‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی وجود دارد. مایلم نظر شما را در این باره بدانم. برای اینکه در نظر بسیاری، حرف زدن از مدرنیته، به نوعی ملت به حساب نیاوردن کشورهایی است که از مرحلهٔ مدرن‌سازی، به

معنایی که در غرب مطرح است، نگذشته‌اند. اگر کشوری مدرن نباشد چگونه باید به مدرنیته پا گذارد؟

□ من این را نمی‌گویم. نباید میان آنچه عام‌گرایی نامیده می‌شود و آنچه خاص‌گرایی می‌خوانند یکی را انتخاب کرد. آنچه را باید از سر دور کرد، تمایل به کنترل عقل‌گرایی و کنترل فرهنگها به دست قدرتهای سیاسی است. دنیای عام‌گرای عقل‌گرا، پیش از آنکه دیکتاتوری پرولتاریا بشود، دیکتاتوری بورژوازی بوده است. به عبارت دیگر، همیشه در دنیا نیروهایی بوده‌اند که به حذف هر آنچه غیرخودی است تمایل داشته‌اند. زمانی زنها را حذف کرده‌اند، زمانی دیگر کارگران را، و گاهی از اوقات نیز همهٔ مردم را. در دورانی مستعمرات را حذف کردند، یعنی اکثریت عظیم جمعیت جهان را، و اکنون نیز می‌کوشند تحت نام فراگیرسازی (globalisation)، دیکتاتوری قدرتمندان را تحمیل کنند. این راهی است برای اینکه بگویند همه باید مثل هم لباس بپوشند، همه ترانه‌های یکسان گوش کنند، و برنامه‌ای واحد را از تلویزیون ببینند. اما، از سوی دیگر، خاص‌گرایی نیز دیکتاتوری‌های خود را دارد و، بنابراین، آنچه مهم است این است که همه چیز را بر محور فاعل فردی متمرکز سازیم، و از این طریق از یک سو عقل را از بند تکنوکراسی رها کنیم، و، از سوی دیگر، فرهنگ را از بند قدرتهای قومی و گروهی. این نوعی آزادسازی دوگانه است که با تمرکز بر مفهوم فاعل فردی حاصل می‌شود.

□ اما آیا می‌توان اعتبار مدرنیته را به آن بازگرداند یا آن را به مدد جهانی چندفرهنگی نجات داد؟

□ همه چیز بستگی به آن دارد که منظور شما از چندفرهنگی چه باشد. من می‌گویم که من طرفدار «چندفرهنگی متعادل» هستم. با این حرف می‌خواهم بگویم که مسئله این نیست که بگوییم اگر تعدد فرهنگها وجود داشته

باشد، آنگاه فرهنگی وجود ندارد. چون مسلم است که بدون عام‌گرایی فرهنگی وجود ندارد. به‌عکس، من می‌خواهم بگویم که بدون خاص‌گرایی فرهنگی وجود ندارد. زیرا فرهنگهای فرانسوی، آلمانی، یونانی، یا دیگر فرهنگها دارای ویژگیهای تاریخی و جغرافیایی هستند. اما باید ترکیبی وجود داشته باشد؛ و از این جهت من باز هم نظریهٔ تنوع را مطرح می‌کنم. چیزی را که مخصوصاً باید کنار گذاشت دوگانه‌سازی جهان است، یعنی اینکه بگوییم که یک جهان مدرن وجود دارد و یک جهان ضدمدرن، درست نیست؛ زیرا کسانی هستند که طالب عام‌گرایی هستند و کسانی دیگر که در هر کجا به دنبال مسئولیت و استقلال می‌روند؛ و نباید هم گفت که افرادی که نمایندهٔ عقلانیت و عقل‌گرایی هستند صرفاً سلطه‌گرند؛ نه این‌طور نیست.

□ پس می‌توان گفت مدرنیته یک جریان دائمی عقلانی ساختن جهان است.

□ مدرنیته قابلیت ترکیب کردن ابزاریت(instrumentalite) با هویت است، یعنی ترکیب کردن امر عینی با ذهن یا فاعل.

□ مسلماً بدون آنکه گرفتار ایدئال هگلی یگانگی امر واقعی و امر عقلانی شویم.

□ ایدئال هگلی پاسخی تاریخی‌گرایانه به این مسئله بود؛ پاسخی بزرگ بود، اما خیال می‌کنم که امروزه نمی‌توان پاسخ این مسئله را با حرکت جهتدار تاریخ یا با پدیدارشناسی روح داد. فکر می‌کنم که پاسخ آن در آزادی فردی، در فاعل فردی، نهفته است.

□ پس شما با نظریهٔ فوکویاما در مورد پایان تاریخ مخالفید؟

□ من دشمن این نظریه هستم. من در قطب مخالف این نظریه قرار دارم؛ نه به دلایل ایدئولوژیکی، بلکه به دلایل علمی و واقعی. نمی‌دانم چطور می‌توان گمان کرد که جهان به سمت وحدت پیش می‌رود. من می‌گویم که جهان بیش از پیش گرفتار دوگانگی شده است؛ بیش از پیش گرفتار جنگهای داخلی جهانی شده است، خواه در سطح سیاره یا در یک کشور؛ بازارها و گتوهای متعدد در همه جا دیده می‌شود؛ و همین‌طور زندانی شدن، از سویی در ذهنی‌گرایی و، از سوی دیگر، در عقل ابزاری. این دو نوع زندان بسرعت شیوع می‌یابد. به این خاطر است که کار فوکویاما به نظر من بسیار سبک و سطحی است. عکس‌العملی است که نگاههای زیادی را به طرف خود جلب می‌کند، برای اینکه عکس‌العمل طبیعی پس از سقوط دیوار برلین است. دو جهان وجود داشت، شرق و غرب، حالا فقط یکی وجود دارد، برای اینکه شرق از میان رفته است؛ پس طبیعی بود که عده‌ای دچار ایدئولوژی امریکامرکزبینی بشوند، ایدئولوژی‌ای که می‌گوید: پیش از این نیمی از جهان امریکایی بود و نیمی دیگر روسی، و حالا که بخش روسی جهان فروریخته است، بنابراین فقط یک جهان می‌ماند، جهان امریکایی. نه، این درست نیست.

□ وقتی که از پدیدهٔ چندفرهنگی صحبت می‌کردیم، شما گفتید که طرفدار «چندفرهنگی متعادل» هستید. منظورتان چیست؟

□ منظورم تعدد اشکال ترکیب عقلِ ابزاری و هویت فرهنگی است و نه صرفاً تعدد فرهنگها.

□ پس شما هم به نوعی جهانی شدنِ عقل باور دارید؟

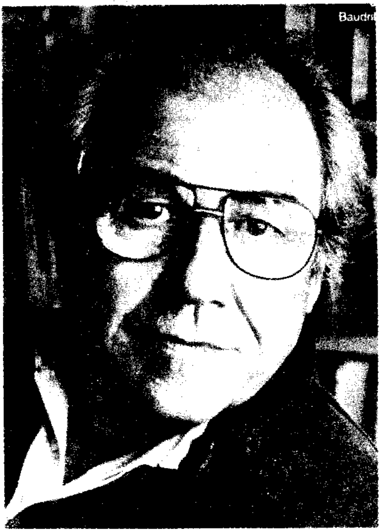
□ مسلماً. چون، چه از جهانی ساختن صحبت کنیم چه این مسئله را مسکوت بگذاریم، پنجاه شکل عقل که نداریم. منظورم این است که قوانین

اینشتین متعلق به دنیای آلمانی‌ها یا امریکایی‌ها یا یهودی‌ها نیست. درواقع اینها همه مسائلی کاذب هستند. چون ما همگی در دنیایی زندگی می‌کنیم که تا حدی بسیار زیاد واحد و یکپارچه است، و همیشه هم این‌طور بوده است. هیچ‌وقت ریاضیات چینی نداشته‌ایم که مغایر با ریاضیات یونانی باشد. پس مسئله این است که امکان ترکیب عام و خاص را در همه جا بشناسیم و از تحلیل و تقلیل یکی از این دو با دیگری از طریق یک دیکتاتوری سیاسی احتراز کنیم. دیکتاتوری می‌گوید: "من جهان هستم"، همچنانکه کشورهای غربی در قرن نوزدهم می‌گفتند. و نگوییم که: "چون من جهان هستم، پس شما را، شمایی را که وحشی هستید، متمدن می‌کنم." این موضعی کاملاً ایدئولوژیکی است، موضع سلطه. دیگر نباید از این نظریه دفاع کرد، یا از موضع عکس آن که دیکتاتوری اصالت خاص باشد.

□ بنابراین باید گفت‌وگویی میان اشکال مختلف عمومیت برقرار کرد؟

□ نه، نه میان عامهای مختلف، بلکه میان ترکیبات مختلف عام و خاص.

نوامبر ۱۹۹۳



ژان بودریار

Jean Baudrillard

□ فروریزی دیوار برلن، فروپاشی نظام کمونیستی، و مرگ ایدئولوژی‌ها برخی اذهان آن سوی اقیانوس اطلس (ایالات متحد) را واداشته است تا از «پایان تاریخ» سخن بگویند. اما از نظر شما، این «پایان» درواقع توهمی بیش نیست.

□ حقیقتاً مسئلهٔ «پایان» به‌طورکلی برای من جالب است و برخی افراد پایان تاریخ را موضوع بحث خود قرار داده‌اند. وانگهی این موضوع نزد فرانسیس فوکویاما (امریکایی ژاپنی‌الاصل، نویسندهٔ کتاب جنجال‌آفرین پایان تاریخ و آخرین انسان) به یک صورت ساده‌لوحانهٔ امریکایی طرح می‌شود. بنابراین، برخلاف آنچه بتوان پنداشت، من به فکر کاری علیه فوکویاما نبوده‌ام. به‌علاوه، در مورد اندیشهٔ «پایان» در اینجا ابهامی وجود دارد، زیرا بسیار پیش آمده است که من از «پایان اجتماع» و «پایان سیاست» نیز صحبت کرده‌ام. پس

من با به کار گرفتن اندیشهٔ پایان در مفهوم تاریخ، جز رجوع به کارهای اولیه‌ام کاری نمی‌کنم.

□ شما به مسئلهٔ «جهت تاریخ» هم علاقه دارید. اما چطور فکر می‌کنید که باز هم بتوان از جهت تاریخ سخن گفت؟

□ راست آن است که مسئلهٔ پایان با مسئلهٔ جهت پیوند دارد. اما تصور می‌کنم که اینجا بین اندیشهٔ پایان و اندیشهٔ غایت گونه‌ای بازی وجود دارد. مسلم آن است که تاریخ دیگر به دنبال غایتی نیست، دیگر دارای تعالی نیست؛ دیگر از خود فرانمی‌گذرد؛ تاریخ دیگر حرکتی خطی یا دیالکتیکی ندارد که آن را به‌سوی فرجام یا پایانی به‌معنای خوب و مثبت کلمه، فراتر از خود، ببرد. ما امروزه در ابهامی ذهنی نسبت به این بی‌فرجامی زندگی می‌کنیم، اما به نظر می‌رسد نوعی وضع عینی وجود دارد که باعث می‌شود دیگر از لحاظ جمعی نه پیشگیری وجود داشته باشد و نه طرحی برای آینده. در این معنی، تاریخ به هیچ سویی نمی‌رود و، بنابراین، دیگر جهتی ندارد. شاید اینجا جایی است که تاریخ ناپدید هم نمی‌شود، بلکه جای دیگری می‌رود. در اینجا رهنمود دادن و جهت‌دهی وجود ندارد، بلکه خروج از مرکزیت حاکم است. اشیا و امور به هر سو رهسپارند؛ به همه سو؛ و ازاین‌رو دیگر جهت و سویی ندارند. اما نه چنانکه جهت نابود شود، چون افزایش شدید جهات و مسیرها پدید آمده است. این حرکت مولکولی جهات باعث می‌شود که نتوانیم تداومی را بازشناسیم. به همین دلیل است که فقط تداوم نامنظم و سرگشته‌ای به چشم می‌خورد.

□ اما چگونه در سطح رویدادها و تاریخ می‌توان در این وضع تعطیل جهات زیست؟

□ انسان در اکنون و آنی زندگی می‌کند که دیگر تاریخ نیست. انسان

رویدادها را بی‌درنگ مصرف می‌کند. زندگانی مانند فیلمی است که از برابر چشمان ما می‌گذرد، ولی در حافظه ثبت نمی‌شود، یعنی نه شکل گذشته را می‌گیرد و نه به شکل آینده به پیش پرتاب می‌شود. بدین ترتیب، آن جهتگیری به سوی آینده که به زندگی ما معنا می‌بخشید دیگر وجود ندارد.

□ پس این فقدان جهت نسبت به رویدادهای تاریخی، به معنای وجود بحران آینده نیز هست؟

□ البته. یعنی آینهٔ آینده میل به کدر شدن دارد. پس این بدان معناست که دیگر نمی‌توان اندیشه کرد، یعنی شرایط انعکاس واقعیت را بر ذهن فراهم آورد، چون برای اندیشیدن انسان به سطح منعکس‌کننده‌ای نیازمند است که امروزه دیگر وجود ندارد. اکنون به‌خودی‌خود آینه نیست، صفحه‌ای است پرده‌مانند. انسان در برابر پرده‌ای قرار دارد که رفته‌رفته محو می‌شود، بنابراین انباشت اولیهٔ معنا وجود ندارد. به این دلیل است که بحران آینده وجود دارد. این فقدان بُعد آینده‌نگر را در نهضت امریکایی «بی‌آیندگی» نیز می‌یابیم که به‌عنوان گرایشی که به‌هیچ‌وجه در جست‌وجوی غایت خود نیست جلوه می‌نماید.

اما به عقیدهٔ من یک بحران گذشته هم وجود دارد که به همان اندازهٔ بحران آینده وخیم است و حتی وخامت آن عمیقتر است. در مورد زمان حال نیز باید گفت که آن هم در اکنون محو می‌شود. دیگر زمان حالی نداریم که روزگاری کانون مشترکی، هم برای خاطره بود و هم برای آینده‌شناسی. زمان حال دیگر مانند زمان واقعی زیسته نمی‌شود. از اینجاست که نوعی هراس پدید می‌آید، زیرا وقتی چنین زمان واقعی وجود داشته باشد، می‌توان انواع تضادها و کشمکشها و دلهره‌های آینده را در آن داشت. اما در اینجا در حالتی از هراس فوری و، بنابراین، در حالت نوعی محلول بسیار رقیق هستیم. گویی یک کنش مولکولی بدون مولکول وجود داشته است، یعنی محو جوهر ماده. بنابراین

دیگر جز پیام الکترونیکی - مغناطیسی چیزی نمی‌ماند. انسان در یک جهان بالقوگی کامل قرار دارد. تعادل و توازن قسمتهای مختلف جهان بدین ترتیب ساخته می‌شود، زیرا مولکول دیگر برای کارایی اشیاء اجتناب‌ناپذیر نیست و بنابراین در یک فقدان شیء هستیم، و مولکول تبدیل به زباله می‌شود. از این رو زمان حال، جهان، و چیزها بتدریج تبدیل به زباله می‌شوند. مسئلهٔ کنونی این است که با این فضولات که دیگر جهتی ندارند، چون دیگر لازم نیستند، چه می‌توانیم بکنیم. با جهان واقعی چه باید کرد؟ با رویدادهای واقعی چه باید کرد؟ اما در واقع انسان به آنها دیگر احتیاج ندارد، برای اینکه می‌توانند روی پرده عبور کنند بدون اینکه براستی روی داده باشند. این امر به نور ستارگانی می‌ماند که انسان امروز می‌تواند آنها را ببیند درحالی‌که درواقع هزاران سال پیش آن ستارگان از بین رفته‌اند...

□ بنابراین رابطهٔ ما با تصویر، تعیین‌کنندهٔ رابطهٔ ما با زمان حال است؟

□ دقیقاً، زیرا عمل جماعتها در ارتباط با تصویرها می‌تواند سازمان یابد. اما بدون‌شک این همان «پراکسیس» قدیمی است که هم مربوط به کار می‌شد، هم آینده و غیره. در اینجا منظور عمل روی تصویر است. مسئله عبارت است از ورود به تصویر یا خروج از آن. یعنی اینکه بدانیم چه رابطه‌ای با پرده داریم، و اینکه خود تبدیل به نمایشنامه‌نویس یک عمل تقریباً سینمایی شده‌ایم؛ چون این عمل یک کردار تاریخی نیست.

به هر حال این شیوهٔ وجودی جدید را هنوز نیافته‌ایم. این واقعیت که امروزه زمینهٔ رسانه‌ها این‌قدر بی‌ثبات و ناپایدار است، از آن روست که قواعد بازی را هنوز پیدا نکرده‌ایم. هنوز نمی‌دانیم با چه چیز سروکار داریم. عمق مسئله اینجاست. مسئله این است که بدانیم از چه وسیلهٔ سیاسی یا اخلاقی می‌توانیم به‌طور جمعی نسبت به این تصویر جدید بهره گیریم. همچنین، اینکه چگونه می‌توان اخلاق را بر مسائل ژنتیک منطبق کرد، درحالی‌که دیگر

مرجعی انسانی وجود ندارد. در واقع دربارهٔ این مسائل متافیزیکی، قرنها مباحثه لازم است.

□ آیا به نظر شما میان آنچه می‌توان «تفکر انفعالی» نامید و «لاقیدی سیاسی» موجود در جامعه‌های کنونی غرب قرابتی وجود دارد؟

□ البته. اما درعین‌حال فکر می‌کنم که ناپایداری چیزها بر تفکر تأثیر فراوان گذاشته است. البته تفکر کنونی در برابر این فرایند ناپایداری در موضعی دفاعی قرار گرفته است، اما نمی‌دانم تفکر کنونی چگونه خواهد توانست نوعی تعالی ممکن را نجات دهد. یگانه امکان آن است که این وضع را بپذیریم، زیرا اندیشه نیز راه گریزی از این نابودی معنا ندارد. اندیشه ناچار است این بی‌معنایی را ضبط و ثبت کند، و یگانه وظیفهٔ آن شتاب بخشیدن به این فرایند نابودی است نه دفاع از خودِ پراکنده در برابر رویدادها. انفعالی بودن اندیشهٔ کنونی را من در اینجا می‌بینم، زیرا دنباله‌رو حرکت تاریخ است و هر آنچه را به‌عنوان امتیازی در ساختن فرضیه‌های مخاطره‌جویانه‌تر برایش باقی مانده بود از دست می‌دهد. ضعف عمومی اندیشهٔ کنونی را ناتوان و درمانده کرده است. شاید به این دلیل است که در آستانهٔ تجدیدنظر در تمام نظریه‌های گذشته قرار داریم. اما برای من قضیه برعکس است، یعنی اندیشه وظیفه دارد که این فقدان معنا را بپذیرد و آن را دگرگون سازد.

□ بنابراین برای روشنفکران نقشی منفعل قائلید؟

□ من برای آنها نقشی قائل نیستم، آنها خود نقشی برای خود قائلند. من به‌هیچ‌وجه خود را شریک این نوع خود ـ تقدیسی روشنفکران نمی‌دانم. این امر برای من جالب نیست، همان‌طور که دیگر کارایی هم ندارد. روشنفکران بالاخره خود متوجه این حقیقت خواهند شد. با توجه به اینکه

رویدادها خود به حالت تعطیل درآمده‌اند، روشنفکر عاری از انرژی شده است. روشنفکران آن چیرگی موضعی یا جزئی را که قبلاً می‌توانستند بر برخی فرایندها اعمال کنند دیگر ندارند. فقط شاهد گرایشی برای تا حدی نجات از این وضع هستیم. هر صنف سیاسی بسختی تلاش می‌کند تا صحنه‌ای سیاسی را نجات دهد. اما تفاوتی هست میان آنچه این اصناف ادعای نمایندگی آن را دارند و آنچه براستی هستند. آنها مشغول خودنابودیند. این بدتر از یک بحران طبقهٔ سیاسی است. این انهدام است. در مورد روشنفکران نیز همین‌طور است.

□ یعنی داریم به سوی نابودی روشنفکر پیش می‌رویم؟

□ صادقانه معتقدم که چنین است، اما نمی‌خواهم این به‌عنوان عقیده‌ای ضدروشنفکری تلقی شود. روشنفکر (intellectuel) اصطلاحی جدید است و مانند اصطلاح «بورژوا» در عصر کنونی پیدا شده است. امروز واژهٔ «بورژوا» دیگر معنایی ندارد. دیگر نه با تحلیلی تاریخی تطبیق می‌کند و نه با هیچ اخلاقی. امروزه ضد واژهٔ «بورژوا» بودن هم دیگر معنایی ندارد. مفهوم «روشنفکر» نیز دچار همین سرنوشت ازهم‌پاشیدگی شده است. این ازهم‌پاشیدگی گناه روشنفکران نیست.

مسئله اینجاست که پیوندها دیگر پیوندهای سابق نیستند. برای معنا بخشیدن به یک کلمه گاه نوعی همگرایی و نقطهٔ مشترک لازم است که اکنون دیگر وجود ندارد. در اینجاست که باز به مسئلهٔ «پایان» می‌رسیم. در این مورد نیز شاید پایانی وجود ندارد. برای سیاست و روشنفکر هرگز پایانی وجود نخواهد داشت. مانند صحنهٔ سیاسی که ناگهان منفجر نخواهد شد؛ تا بی‌نهایت نسلهای روشنفکران وجود خواهند داشت. این در فضای مه‌آلود پایان ادامه خواهد یافت. همهٔ مسئله اینجاست، چون در این مه جاودانگی بی‌معنای چیزها، انسان موفق نخواهد شد خوب ببیند.

□ آیا آن‌گونه که شما در پژوهش خود کشف می‌کنید، به علت این «توهم پایان» است که انسان خود را در لحظهٔ «پس از فاجعه» می‌یابد؟ آیا این بدان معناست که دیگر فاجعه‌ای در برابر ما قرار ندارد؟

□ نه. فاجعه، به‌عنوان یک رویداد، همیشه خواهد بود، زیرا انسان در وضعی فاجعه‌آمیز قرار دارد. انسان می‌داند که فاجعه موجود است. انسان می‌داند که فاجعه روی داده است. پس اگر بتوان حساب پایان چیزی را داشت، این اطمینان‌بخش است. مفهوم پایان اطمینان‌بخش است. دلیل بر آن است که چیزی وجود داشته است. اما چیزی که دیگر امروزه براستی نمی‌توان تشخیص داد، دانستن این است که آیا واقعاً چیزی وجود داشته است یا نه. زیرا انسان، به علت ابدیت بی‌پایان امر، در نایقینی و عدم‌قطعیت کامل بسر می‌برد. در این صورت، فاجعهٔ حقیقی شاید اصل عدم‌قطعیتی باشد که در آن بسر می‌بریم.

□ اما حدود این فاجعه کدام است؟ از سوی دیگر، جایگاه آفرینش هنری یا معنوی در ارتباط با این اصل عدم‌قطعیت کجاست؟

□ یگانه مثال در مورد عدم‌قطعیت امروزی، میکرودانشی است که موضوع آن درنیافتنی است. بعضی علوم با این اصل عدم‌قطعیت کار می‌کنند. البته همواره می‌توان دربارهٔ سرنوشت علم سؤال کرد: علم به کجا می‌رود؟ شاید به سوی هیچ می‌رود، چون موضوع در یک لحظهٔ معین درنیافتنی شده است.

اما من تصور می‌کنم دانشمندان، فراتر از فاجعه‌ای که از آن صحبت می‌شود، به شکلی به تجسس هیچ خود ادامه می‌دهند. از نظر من آنچه اهمیت دارد کار اندیشه است که بر فراز این عدم‌قطعیت انجام می‌گیرد، زیرا اصل عدم قطعیت چیزی جز شبیه‌سازی و همانندنگاری (simulation) نیست.

□ اما آیا همانند این عملِ علمیِ عدم‌قطعیت، در عرصهٔ هنر یا سیاست هم وجود دارد؟

□ در مورد سیاست، انسان با دریافت این امر آغاز می‌کند که در عدم‌قطعیت کامل بسر می‌برد. سیاست برای ما تبدیل به وضعی بی‌نظم و اتفاقی شده است. زیرا نه‌تنها دیگر رابطه‌ای میان علتها و معلولها وجود ندارد، بلکه از چیرگی بر جریانها نیز دیگر خبری نیست. دیگر نمی‌توان بر افکار عمومی تسلط یافت، همان‌طور که تسلط بر سرعت ذره در فیزیک ناممکن شده است. بنابراین در مورد سیاست در مرحلهٔ آشوب و بی‌نظمی (chaotique) بسر می‌بریم. و این ما را در سرزمین متروک عدم‌قطعیت قرار می‌دهد. بنابراین غایت را از دست داده‌ایم، اما ناچاریم در این بی‌غایتی در جست‌وجوی سرنوشت خود باشیم.

□ آیا فکر می‌کنید این نایقینی و عدم‌قطعیت، بیرون از فرهنگ غربی نیز، بردی جهانی دارد؟

□ مفهوم جهانی درواقع صفت ممیزه و مختص غرب است، و فرهنگهای دیگر را دربرنمی‌گیرد. مثلاً در مورد اسلام، چیزی در تعارض با فرایند غربی جهانی شدن در حال گسترش است. اما درعین‌حال ما در جهانی شدن امور زندگی می‌کنیم و، بنابراین، فرهنگهای دیگر نیز به نحوی دچار ویروس غربی عدم‌قطعیت هستند.

همهٔ مسئله این است که بدانیم آیا در میان این فرهنگها، فرهنگی هست که بتواند خالق انرژی متعارضی با این ویروس باشد. در نزد ما غربیان پادتن (آنتی‌کور) تولید نمی‌شود، چون ویروس تا اعماق نفوذ کرده است، اما در جاهای دیگر، ویروس واکنشهای شدید ایجاد می‌کند. پس به نظر من بازی تمام نشده است.

□ فکر می‌کنید بتوانیم در آینده شاهد انفجار سیاسی در جامعه‌های غربی باشیم؟

□ من به انفجار عقیده ندارم. به هر حال، حتی همین جامعهٔ غربی موفق می‌شود جامعه‌های دیگر را بی‌ثبات کند و ظاهراً همهٔ آنها را به خود ملحق سازد، که نمونه آن سقوط کمونیسم است؛ اما این پدیده دوجانبه است، چون بی‌ثباتی در مسیر و جهت دیگری نیز حرکت می‌کند. نمی‌دانم چه کسی برنده خواهد شد، اما در هر حال باید هرگونه فکر احیای یک‌خطی بودن جهانشمول را رها کرد. گفتن اینکه تاریخ خردمندانه‌ای وجود دارد که در آن سرانجام تمام جامعه‌ها با هم کنار خواهند آمد درست نیست. در این مورد من هوادار فردیت جوامع هستم. البته نمی‌خواهم امیدی اطمینان‌بخش بپرورانم. اما باید دانست آنچه انسان می‌خواهد این است که بتواند چیزی را جانشین این وضع کند. چه نوع تغییر ارزیابی می‌تواند کارساز باشد؟ در این مورد چیزی نمی‌دانیم، زیرا آن استحالهٔ ارزشها که نیچه از آن سخن می‌گوید تحقق نیافته است. ولی ما جز افق منفی نظام خود را نمی‌توانیم ببینیم. اگر چیزی در جای دیگری وجود داشته باشد نمی‌توان آن را پیش‌بینی کرد، چون، در عین از دست دادن حافظهٔ خود، نیروی پیش‌بینی‌مان را نیز از دست داده‌ایم. بنابراین تمام آنچه را می‌توان جست‌وجو کرد یک بینش جایگزین است نه یک پیش‌بینی با تمام مخاطرات موجود در آن. یگانه فضیلتی که می‌توان هنوز در این جهان نجات داد فضیلت پایداری است، چون سایر فضایل، نظیر امید و احسان و غیره، تبدیل به ارزشهایی مسخره شده‌اند.

□ پس به نظر شما در این تباهی غرب چه امکاناتی برای اقدام اجتماعی یا سیاسی معینی وجود دارد؟

□ من هیچ امکانی برای عمل جمعی نمی‌بینم. از نظر من فقط شکل

انفرادی عمل وجود دارد. باید کوشید تا به نوعی از روشن‌بینی روشنفکرانه، به نوعی طنز و لودگی، دست یافت. نوعی طنز در وقایع تاریخی وجود دارد که باید به تحلیل آن پرداخت. سابقاً به یک راه‌حل جمعی فکر می‌کردم، اما اکنون تمام مبارزه‌ام این است که، با کوری کامل دربارهٔ وضع امور، تمام راهها به رویم بسته نشود. چیزی که من بیش از همه از آن نفرت دارم، دستکاری و هوچیگری و از این جور اعمال است. این مبارزه به نظر من عملی سیاسی است، اما نمی‌خواهم کردارهایی مثبت‌تر به آن نسبت دهم.

□ اما آیا فکر نمی‌کنید که این نحوهٔ برخورد با امور، با توجه به اینکه راه را برای هرگونه نسبی‌گرایی فلسفی ـ سیاسی باز می‌گذارد، برخی از ارزشهای دموکراتیک را در معرض خطر قرار می‌دهد؟

□ مسلماً. اما ارزشهای دموکراتیک به علت کامیابی خویش، خود در معرض خطر نابودیند. امروزه دموکراسی تبدیل به امری مطلق (به معنایی که ایمانوئل کانت به کار می‌برد) شده است. بنابراین دیگر فرایندی زنده نیست. حتی به‌زور جنبهٔ جهانی یافته است. این هم نوعی هوچیگری است. در جهان ما یک باجگیری و هوچیگریِ دموکراسی وجود دارد. اکنون هر جا اگر انتخابات با خرد خاص فلان طبقهٔ سیاسی تطبیق نکند، رک و راست انکار می‌شود. نمونه‌اش را در الجزایر و دانمارک داریم. گفتن اینکه دانمارکی‌ها باید دوباره رأی بدهند چون لازم است که به اتحاد اروپا «بله» بگویند، به نظر من نوعی هوچیگری است که نمی‌توانم آن را بپذیرم. یک ارزش نمی‌تواند جهانشمول باشد، و اگر باشد، مانند مایعی بسیار رقیق محو می‌شود. تقریباً مثل یک پدیدهٔ بانکی است. اگر همه سهام داشته باشند، دیگر هیچ ارزش سهامی وجود نخواهد داشت و حتی دیگر مبادله نخواهد شد. پس حتی اندیشهٔ دموکراتیک کردن فرهنگ یا فرهنگی کردن دموکراسی، بی‌نظمی و اختلاط آنتروپیک (مانند دستگاه معرف درجهٔ بی‌نظمی در فرایندهای بازگشتنی در فیزیک)

است. از سوی دیگر، برای تشکیل دموکراسیِ برگزیدگان خیلی دیر شده است، و اگر یک‌چنین دموکراسی روزگاری وجود داشته، مسلماً برحسب قواعد بازی بوده است. به هر حال امروزه دیگر قواعد بازی وجود ندارد؛ یک قانونگذاری عمومی وجود دارد؛ یک هنجار و یک توافق کلی که هنجار را به اجرا می‌گذارد. اما این حالت مولکولی امور است. به منحط‌ترین مرحلهٔ انرژی سیاسی رسیده‌ایم. همه جا این وضع وجود دارد و شاید همین وضع است که آن را حالت دموکراتیک تلقی می‌کنند. اما، در این صورت، این وضع دیگر چندان به درد نمی‌خورد.

□ با این حال مقیاسی از ارزشهای اخلاقی برای ما مانده است.

□ بله، انسان اجباراً دارای ارزشهای اخلاقی است، اما این ارزشها دیگر ارزشهای جمعی نیستند. براستی نمی‌فهمم چطور می‌توان آنها را به‌طور جمعی انجام داد. ارزشها ازمیان‌رفتنی‌اند، اما شکلهای انفرادی موجود در هر فرهنگ ازمیان‌نرفتنی‌اند. شکلها، مثلاً، به نظر من عبارتند از اغوا، بازگشت‌پذیری، مبارزه‌جویی، و غیره. شکلها، بدون انهدام کامل بشریت، ازمیان‌نرفتنی‌اند. برای اینکه حتی فاجعه، شکلی برگشت‌پذیر است. شکلها وجود خاصی دارند، و جزئی از توهم حتی جهان هستند. این توهم، در به بازی گرفتن وجود خلاصه می‌شود. توهم یعنی به بازی گرفتن واقعیت. انسان دیگر امکان دخالت دادن طرحهای جمعی را ندارد، بلکه همیشه امکان دخالت دادنِ مثلاً جسم را دارد.

□ اما رابطهٔ ما با مرگ چیست؟ آیا در اینجا نیز تغییری در این سطح وجود ندارد؟

□ ما در تمدن خود با مرگ همچون یک توهم زیسته‌ایم. ارزش

حقیقی نمادین مرگ در توهم است. زیرا واقعیت مرگ را هیچ‌کس نمی‌تواند مهار کند و از همین رو نگران‌کننده و دلهره‌زاست. بنابراین در مورد مرگ باید تفاوت و شکافی را که بین واقعیت آن ــ به‌عنوان موضوع زمان واقعی ــ و پندار آن ــ به‌عنوان بازی جهان، یعنی به‌عنوان توهم ــ وجود دارد یافت.

□ بنابراین شما واژهٔ «توهم» را به معنای لاتینی آن (ludere) یعنی «بازی کردن» به کار می‌برید. و این بدان معناست که به نظر شما توهم ما از واقعیت در این بازی جهان، که صحبتش را کردید، خلاصه می‌شود.

□ من در کتاب توهم پایان، توهم را در معنای دیگری قصد نکرده‌ام ــ کاری که بعداً خواهم کرد. من کلمهٔ «توهم» را به معنای مبهم و پیش‌پاافتادهٔ آن به کار برده‌ام. مع‌ذلک تصور می‌کنم که باید با هر دو بازی کرد، برای اینکه از زبان نمی‌توان چشم پوشید. از لحاظ زبانی، مفهوم توهم در تقابل با واقعیت قرار دارد، و توهم مانند چیزی منفی تلقی می‌شود. من فکر می‌کنم نوع دیگری از توهم نیز به‌عنوان «بازیِ تعلق» وجود دارد که هنر در گذشته جزئی از آن بوده است. اگر اصطلاح «توهم پایان» را در معنای خوب کمی بیشتر بکاویم، به اندیشهٔ «پایان چونان توهم» می‌رسیم، یعنی «بازی پایان» را بازمی‌یابیم، بازی‌ای که داوِ آن پایان است. باری امروزه دیگر پایان، داو نیست، زیرا دیگر نمی‌تواند دخالت داده شود. این بدان معناست که پایان را از دست داده‌ایم و پایان چیزی گمشده است. دیگر جز نوعی حسرت پایان وجود ندارد.

□ اما این حسرت پایان متضمن حسرت آغازی دیگر نیز هست.

□ البته، هر دو با هم هست. شاید وقتی که چنین وسوسهٔ خاستگاهی وجود دارد، وسوسهٔ آغازی دیگر و تکرار فشردهٔ همه چیز، شروع دوباره از صفر و باز آغازی نو نیز وجود دارد. به همین دلیل است که پایان بیشتر از ما

می‌گریزد. این وسوسهٔ خاستگاه مسلماً از فقدان پایان سرچشمه می‌گیرد. انسان در جهت مخالف راه می‌افتد تا از این بی‌پایانی بگریزد. زیرا اگر انسان موفق شود اثبات کند که آغازی دیگر وجود دارد، آنگاه خواهد توانست حق انتخابی مثبت دربارهٔ پایان داشته باشد. اما این جست‌وجوی خاستگاه، مثل جست‌وجوی «انفجار بزرگ»، بازی نومیدانه‌ای است، زیرا امروزه دیگر انسان موفق به یافتن آن تخمدان عینیت نمی‌شود که از طریق آن بتواند کل کائنات را باز درنوردد.

□ آیا فکر می‌کنید که میراث گذشته بتواند باز هم برای ما معنایی داشته باشد؟

□ همان معنا را ندارد، چون انسان در حرکتی است که خود را در جهت عکس می‌بیند. از این رو انسان بیشتر در حال انباشت معکوس و رو به گذشتهٔ چیزهاست تا تشکیل حافظه‌ای زنده. حافظهٔ زنده رو به سوی آینده نشانه‌گیری و پرتاب می‌شود و روی سطح اکنون سر برمی‌افرازد؛ به این دلیل انسان دربارهٔ تمامیت آن سؤالی مطرح نمی‌کند. درحالی‌که وقتی دربارهٔ تمامیت پرسشی مطرح می‌شود، مانند امروز، معنایش آن است که عدم‌قطعیت و نایقینی به حدکمال وجود دارد. و ناگاه انسان با حافظهٔ بالقوه‌ای سروکار پیدا می‌کند که از لحاظ فنی بسیار دورتر به گذشته می‌رود. انسان هرگز به خاستگاهی نمی‌رسد، بلکه در جهت دیگری راه می‌سپرد. ...

□ اما آیا انسان می‌تواند برای ایجاد طرحی از آینده به میراث گذشته رجوع کند، چون بحران آینده ما را مجبور می‌کند که به سوی گذشته نیز بازگردیم؟

□ همهٔ مسئله این است که بدانیم با مصالح گذشته چه بکنیم. یا

می‌خواهیم آنها را با نوعی مرمت سردستی ایدئولوژیکی تجدید حیات کنیم، یا کل معلوماتمان این است که آنها را دوباره فعال سازیم و به صحنه آوریم. مثلاً علم تاریخ را در نظر بگیریم. می‌دانید که این علم در بدو تولد خود در قرن نوزدهم تحت تأثیر اندیشهٔ عقل بود. بدین ترتیب همهٔ رویدادهای گذشته در راستای این عقل‌گرایی مورد تفسیر مجدد قرار گرفتند. اما امروزه این‌طور نیست. درواقع این عقل‌گرایی، خود ضربه‌های متقابلی را تحمل کرده است. می‌بینیم که دیگر مورخان از وجدان اخلاقی پناهگاهی نمی‌سازند، چون انسان در جشن یادبود بیهوده‌ای که دیگر در حافظه وجود ندارد فروغلتیده است. امروزه این جشن یادبود، جزئی از سینماست. فیلم کریستف کلمب است و هنرپیشهٔ آن ژرار دو پاردیو. تاریخ، اکنون، به قلمرو بایگانیها تعلق دارد. اما هرچه تعداد بایگانیها زیادتر باشد انسان کمتر قادر به خواندن آنهاست. اکنون چه کسی می‌تواند در خواندن بایگانیها مهارت یابد؟ وقایع کنونی نیز چنینند. دیگر معنا و جهتی ندارند، چون ممکن است همهٔ معانی و جهات ممکن را داشته باشند. هرکس می‌تواند هر معنایی برای آنها تشخیص دهد. در این صورت دیگر توافقی حقیقی در مورد یک معنای معین وجود ندارد. به عبارت دیگر، تاریخ نیز به چنگ اهریمن عدم‌قطعیت گرفتار آمده است.

□ اما مردمان شرق و جنوب ظاهراً همین تاریخ را به نحوی دیگر طی کرده‌اند. تاریخ برای آنها بیشتر معنای فرجام‌شناسانه دارد.

□ اما نگاه کنید در شرق چه می‌گذرد. آنچه می‌گذرد انکار کامل پنجاه سال تاریخ است. درواقع دارند محاکمات مسکو را در جهتی معکوس بازسازی می‌کنند، یعنی همان روش جورج اورول در محو کردن گذشته در پیش گرفته شده است. این بار کارها به‌طور دموکراتیک انجام می‌گیرد، اما حتی نمی‌خواهند به‌عنوان استثنایی دهشت‌آور و فاجعه‌زا ملاحظه کنند که چنین چیزی نمی‌بایستی وجود می‌داشت، چنین چیزی وجود ندارد. مسلماً هر

دوره‌ای چنین مرحله‌ای داشته است، اما من این بار فرایند را ترسناک می‌یابم. کمونیسم شاید ترسناک بوده است، اما محو آن نیز به شیوه‌ای وحشتناک انجام می‌گیرد، چون نه هیچ قدرشناسی در کار است، نه مسئولیت چیزی بر عهده گرفته می‌شود، و نه هیچ دیالکتیک حافظه‌ای وجود دارد. بدترین جاهای زخم و آثار مرض به ارث رسیده است. وحشتناک‌ترین روشهای بوروکراتیک به کار گرفته می‌شوند و افراد خودبه‌خود به انکار خویش می‌پردازند، چنانکه در مورد محاکمات مسکو چنین بود. بلوک شرق سابق، امروزه یک آزمایشگاه حقیقی است، و در آنجاست که می‌توان دانست امور چگونه انجام می‌گیرند. در نزد ما غربیان این کار دقیقتر و باکش‌وقوس بیشتری صورت می‌گیرد. اما در شرق انحطاط جمعی واقعی در مورد تاریخ وجود دارد. درواقع مردمان شرق حتی وارد تاریخ خاص خود نمی‌شوند. وقتی آنها وارد زمانهای گذشتهٔ خود می‌شوند، تاریخ حقیقی خود را بازنمی‌یابند، بلکه با نوعی مدل منجمد روبرو می‌شوند. بنابراین آنها نه تاریخ را بازسازی می‌کنند و نه وارد آن می‌شوند.

□ آنها به نحوی خاص زباله‌های مدرنیته را به چنگ می‌آورند.

□ بله، درست است، آنها تاریخ خاص خود را مثل زباله‌ای بازمی‌یابند. در این صورت، آنجا پایان حقیقی تاریخ وجود دارد. این نابودی نیست. نابودی به شکل صحیح آن، چیز خوبی است. اما در آنجا نابودی وجود ندارد، هیچ چیز وجود ندارد، بلکه باز هم زباله است. و تا بی‌نهایت به بازیافت و تبدیل زباله‌ها می‌پردازند. تاریخ در این جهت به راه افتاده است. در مورد ما نیز می‌توان همین تحلیل را ارائه داد، اما در غرب فعلاً جنبهٔ نمایشی آن کمتر است.

□ اما در خصوص آنچه اکنون گفتید، من عبارتی را از آخرین کتاب شما، «توهم پایان»، یادداشت کرده‌ام. به نوشتهٔ شما: "مضحک‌ترین ویژگی سراسر

تاریخ، طنز پایان، این است که کمونیسم درست به همان نحوی نابود شده که مارکس برای سرمایه‌داری پیش‌بینی کرده بود... سرمایه کار کمونیسم را انجام داد، و کمونیسم به جای سرمایه مرد."

□ این شوخی تلخی است، یک پارادوکس است. ...

□ آیا مارکس بالاخره حق داشت؟

□ نه، برای اینکه جبهه گیری کرده بود. بازگشت‌پذیری برای او جالب نبود. او فاقد روح طنز بود و می‌دانیم که طنز در تاریخ وجود دارد. از نظر مارکس سرمایه‌داری می‌بایست بمیرد و کمونیسم به نحوی تاریخ را بسازد. اما سرمایه‌داری نمرده است، حال آنکه کمونیسم به پایان راه خود رسیده است. از همین روست که وقتی نیچه از «مرگ خدا» سخن می‌گوید، منظورش این است که «مرگ خدا» یک رویداد است. بااین‌حال شاهد این مرگ نیستیم. چیزی که گواه آنیم، زمان سپری‌شدهٔ دینهاست. در مورد سرمایه نیز چنین است. سرمایه نمرده است. سرمایه همه جا رقیق شده است، و حتی دیگر آن چهره‌ای را ندارد که مارکس از آن توصیف می‌کرد. سرمایه‌داری تبدیل به شکلی وارفته و گازدار شده است. بنابراین تصور می‌کنم تحلیل مارکس در مورد شکل همچنان معتبر است نه در مورد محتوا. به نظر مارکس منطق سرمایه لزوماً آن را به سوی مرگ می‌کشاند. درحالی‌که اکنون منطق کمونیسم است که آن را به سوی سقوط کشانده است. پس به هر حال چیزی اتفاق افتاده است. مضحک است، اما من فکر می‌کنم مارکس یکی از اولین کسانی بوده که از «پایان تاریخ» سخن گفته است. بنابراین در اندیشهٔ او نکات استراتژیکی وجود دارند که هنوز کماکان معتبرند.

□ پس به نظر شما مارکس کماکان متفکری کنونی است؟

□ بله، اما من مارکس را اندیشه‌مند مرجع خود نمی‌دانم. اندیشهٔ او زیاده از حد انباشته از گذشته‌ای ایدئولوژیک است. بااین‌حال تصور نمی‌کنم او مرده باشد. اما این نکته را یکی از ضعفهای اندیشهٔ فوکویاما می‌دانم. از این لحاظ اندیشهٔ او بسیار فاقد عمق است و همین وی را به سوی ارائهٔ ترازنامهٔ فوق‌العاده ساده‌نگرانه‌ای دربارهٔ پایان اندیشهٔ مارکس می‌کشاند. درحالی‌که آنچه مارکس تدوین و تحلیل کرده به‌هیچ‌وجه پایان نیافته است.

□ آیا شما فکر می‌کنید مارکسیسم بتواند روزی در غرب احیا شود؟

□ اگر قرار باشد روزی چیزی احیا شود، شبح مارکسیسم خواهد بود. نه، به نظر من، این احیایی موزه‌ای و یادبودی خواهد بود. مارکسیسم، به معنای لغوی کلمه، مرده است، بااین‌حال به‌عنوان «استعاره‌ای» در فرایند فکری من زنده مانده است. اما در حقیقت، نومیدکننده آن است که همه چیز ممکن است به حال سابق بازگردد. فقط زمان لازم است.

□ اما در تحلیل شما از جامعه‌های بلوک شرق، اوجگیری ناسیونالیسم در کشورهایی نظیر یوگوسلاوی چه جایی دارد، و آیا آن نیز جزئی از زباله‌های مدرنیته است؟

□ براستی نمی‌دانم در این باره چه فکر کنم. چون وقایع یوگوسلاوی را هم می‌توان، به شیوه‌ای متأثرکننده، حاصل بی‌تجربگی در مورد دموکراسی و حقوق بشر دانست، و هم حاصل خطایی تاریخی در زمان حال. شخصاً، به‌عنوان یک اروپایی، احساس ملی در جمهوریهای یوگوسلاوی سابق را همانند آن احساس ملی که در عصر رمانتیسم سیاسی وجود داشت نمی‌دانم. البته این امر مانع از آن نیست که اوجگیری ناسیونالیسم در بلوک شرق سابق با خشونت همراه باشد، اما خود خشونت نیز از لحاظ معنای واقعه هیچ معنایی

ندارد. به خاطر صورت خیالی و موهومی حادثه نیز می‌توان به‌کشتار یکدیگر پرداخت. جنگ تروا نیز به خاطر صورت خیالی هلن روی داد. اما اگر به این نحو به امور بنگریم، آنگاه دیگر در عرصهٔ سیاست نیستیم و دیگر نمی‌توانیم متعهد باشیم. به نظر من تحلیل فراسیاسی وقایع دیگر مورد علاقهٔ رسانه‌ها نیست.

□ آیا ایجاد اروپای بزرگ نیز به نظر شما صورت خیالی است؟

□ کاملاً. در مورد جنگ خلیج فارس نیز همین نظر را داشتم. تصور می‌کنم این صورت خیالی خود جنگ بود که در کانون جنگ خلیج فارس قرار داشت. ژان ژیرودو (Giraudoux) درست دیده بود. چیزی که در جنگ مهم است پیروز شدن است. اگر من ناچار باشم هدفی برای خود انتخاب کنم، حفظ اجتماعی چیزهایی است که فرایند تاریخی را مشخص کرده‌اند.

□ پس، با وجود همهٔ اینها، خوشبین هستید؟

□ من بدبین نیستم. اینجا مسئلهٔ بدبینی مطرح نیست. من آنچه را در حال حاضر در اطرافمان می‌گذرد جذاب می‌یابم. به هر حال ما در دوره‌ای موهوم زندگی می‌کنیم.

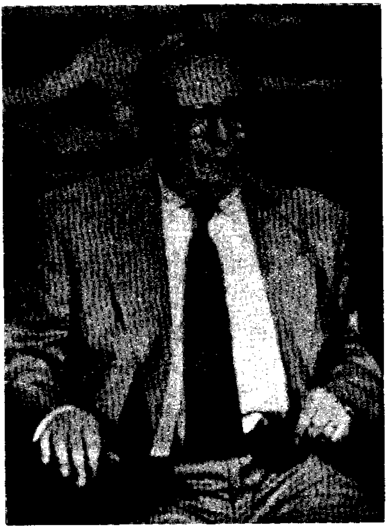
اکتبر ۱۹۹۲

۵

تـــاريـــخ

گفت‌وگو با:

مارک فــرو



مارک فرو

Marc Ferro

□ شما چگونه به تاریخ و مطالعهٔ آن علاقه‌مند شدید؟

□ ابتدا به‌طور خیلی معمولی جلب تاریخ شدم. خیلی ساده؛ می‌خواستم گذشته‌ام را بشناسم تا بتوانم دنیای موجود را درک کنم. اما این تاریخ، تاریخ در معنای معمول آن بود. مانند معلمی تاریخ را شناختم که می‌خواهد آن را، پس از آموختن، به دیگران بیاموزد. به چنگیزخان، به اسناد و مدارک مهم، و به جنگها علاقه داشتم. دلم می‌خواست تاریخ درس بدهم. اما این علاقه محتوای سیاسی روشنی نداشت. از سن دوازده‌سالگی در فکر آموزش تاریخ بودم و در همان دوازده‌سالگی چیزی دربارهٔ سرآغاز تاریخ جهان نوشتم. به این معنا در آغاز، برای من، تاریخ نه به ایدئولوژی ربطی داشت و نه اصولاً معنایی در آن نهفته بود. به مطالعات خود ادامه می‌دادم و بعد هم شروع کردم به تدریس تاریخ. برای نخستین بار در الجزایر با تاریخی

روبرو شدم که در برابر چشمانم شکل می‌گرفت. البته، پیش از جنگ الجزایر، یعنی در دوران جنگ جهانی دوم با وقایع تاریخی از نزدیک سروکار پیدا کردم. آن زمان من در جنگل ورکور عضو نهضت مقاومت ملی بودم، اما آن موقع بین پارتیزان بودنم و علاقه‌ام به تاریخ ارتباطی قائل نبودم. حال آنکه در الجزایر وضع فرق می‌کرد. من در آنجا معلم بودم و از نزدیک در جنبش استقلال‌طلبی سالهای ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۰ شرکت داشتم. با چند تن از دوستانم جنبش آزادیخواهان الجزایر را پی‌ریزی کردیم. سعی ما بر این بود که راهی برای تأسیس یک کنفدراسیون فرانسوی-الجزایری بیابیم. در این دوران الجزایری‌ها در یک سازمان متحد فعالیت نمی‌کردند، بلکه تشکلهای متعددی به رهبری فرهت عباس، بن‌بلا، و دیگران وجود داشت.

در این دوران من خیلی فعال بودم. حتی در سال ۱۹۵۶ در الجزایر با گی موله و همچنین با اعضای جبههٔ رهایی‌بخش ملی (FLN)، که بخوبی می‌شناختمشان، و نیز با فرانسوی‌های اهل فرانسه یا افریقایی‌های فرانسوی‌تبار مذاکراتی انجام دادم. در این دوران تجربهٔ سیاسی به دست آوردم. از این پس، دیگر تاریخ از آن جهت برایم جالب نبود که بخواهم روایتش کنم، بلکه فهم آن بود که برایم اهمیت پیدا کرد. تاریخ ابزار تلاش من برای کمک به هموطنانم بود، چراکه به نظر من نقش تاریخ این است که به انسانها بیاموزد که هیچ‌گاه فریب ایدئولوژی‌ها، تبلیغات، و سیاست را نخورند. به همین دلیل است که آثار تاریخی من آثاری انتقادی هستند.

پس از این نیز اگر به بررسی انقلاب روسیه پرداختم، برای آن بود که می‌دیدم هر یک از گروههای شرکت‌کننده در آن انقلاب، مثل بلشویک‌ها، آنارشیست‌ها، تروتسکیست‌ها، و ضدکمونیست‌ها تاریخ را به گونهٔ خاص خود روایت می‌کند. تلاش من همه معطوف بر آن بود تا بروشنی نشان بدهم کجا و چگونه کمونیست‌ها اشتباه کردند، کجا و چگونه آنارشیست‌ها، و کجا و چگونه ضدکمونیست‌ها. در ضمن چون تا حدی با مسائل اسلام در افریقای شمالی آشنایی داشتم، کارشناس مسائل تاتارها و اسلام و ملیتها در روسیه هم شدم.

درواقع مسائلی که من به‌عنوان یک شهروند و نه یک مورخ با آنها روبرو شدم، یعنی ملی‌گرایی و اسلام و کمونیسم، حوزهٔ فعالیت تاریخی مرا تعیین کرد.

□ اما شما چرا به عوض اینکه مورخ الجزایر و مراکش بشوید، مورخ روسیهٔ شوروی شدید؟

□ روزی در یک گردهمایی از من خواستند تا دربارهٔ مسائل اسلام و کمونیسم صحبت کنم. من هم تحلیلهایی را که طی تجاربم در الجزایر به دست آورده بودم در مورد روسیه ارائه کردم و همگی تحلیل تاریخی مرا تأیید کردند. این بود که وسوسه شدم در مورد روسیه بیشتر مطالعه کنم. بنابراین رو آوردم به نقد مسئلهٔ ملی‌گرایی و مسائل کمونیسم. در این دوران، کارم بیشتر بر پایهٔ نظریه‌ها بود و نه بر مبنای اسناد، یعنی مانند زمانی که شروع کردم به کار در مورد انقلاب روسیه.

بعد اتفاق دیگری برایم رخ داد. در سال ۱۹٦۴، یعنی پنجاه سال پس از جنگ جهانی اول، استادان راهنمایم، رُنوَن و هانری میشل، در کار تهیه و تدارک فیلمهایی دربارهٔ جنگ جهانی ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ بودند. چون رسالهٔ دکترای من دربارهٔ انقلاب روسیه بود، از من خواستند تا مشاور تاریخی آن فیلمها شوم. اینجا بود که من آرشیوهای سینمایی را کشف کردم و دیدم که تصاویر گویای حقیقتی هستند غیر از حقیقتی که کلام باز می‌گوید. این تصاویر نشان می‌داد که در جنگ جهانی اول، وقتی سربازان به هنگام مرخصی به ایستگاه قطار شالون می‌رسیدند، می‌دیدند کسی چشم‌انتظارشان نیست، حال آنکه آنها انتظار داشتند که مردم به استقبالشان بیایند و آنها را در آغوش بگیرند. ولی هیچ‌کس آنجا نبود. مردم مشغول خوشگذرانی خودشان بودند. یعنی سوای رویارویی فرانسوی‌ها با آلمانی‌ها، چپ با راست، سوسیالیست‌ها با کاتولیک‌ها که حقیقتی بود، حقیقت دیگری نیز وجود داشت و آن حقیقت سربازانی بودند که دیگر در شهر جایی نداشتند، از شهر غایب بودند و

مطرودشده از شهرها. جنگ حقیقی رویارویی میان شهرنشینان و جنگجویان بود و نه رویارویی میان فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها. چراکه بیست سال بعد از آن تاریخ، فرانسوی‌ها ــ البته نه همهٔ آنها ــ فاشیست شدند. فاشیسم وسوسه‌شان کرده بود تا حسابشان را با فرانسویان پشت جبهه، که آنها را تنهاگذاشته بودند، تصفیه کنند.

باری، تصاویر یک ضدحقیقت را به من نشان دادند. چیزی که، در مقایسه با تاریخ رسمی، ضدتاریخ بود. و من این نقد تاریخ به‌وسیلهٔ تصویر را تا امروز، که برنامهٔ «تاریخ موازی» (Histoire Parallèle) را برای کانال آرته که کانال مشترک آلمان و فرانسه است آماده می‌کنم، ادامه داده‌ام.

□ در طی این سالها کار شما به‌عنوان تهیه کنندهٔ برنامه‌های مستند تلویزیونی به‌موازات کار تاریخنگاریتان صورت گرفته است. آیا شما برای یافتن بخشی از فیلمها به روسیه سفر کرده‌اید؟

□ اوایل برای آرشیو فیلم نبود که به شوروی می‌رفتم. در ابتدا برای جست‌وجوی اسناد انقلاب روسیه به اتحاد جماهیر شوروی سفر می‌کردم و اولین مورخ غربی هستم که موفق شده است به آرشیوهای شوروی دست پیدا کند. آنها حتی آرشیوهای حزب کمونیست را هم در اختیارم گذاشتند.

□ وقتی کار شما دربارهٔ بوروکراسی را با کارتان دربارهٔ سینما و تاریخ مقایسه کنیم، دو گرایش متفاوت در کار شما به چشم می‌خورد. از سویی کاری تحلیلی است در رابطه با آرشیوها، و از سوی دیگر کاری در رابطه با تصاویر. با این تفاصیل مایلم بدانم شیوهٔ کارتان به‌عنوان مورخ آرشیو، از یک طرف، و به‌عنوان مورخ تصویرها، از طرف دیگر، چگونه است؟

□ این دو کار به هم مربوطند. مثالی می‌زنم که شاید بتواند این ارتباط را روشن کند. هنگامی که من به تصویرهایی دربارهٔ انقلاب روسیه، یعنی

تصاویر فوریه و آوریل ۱۹۱۷، نگاه می‌کردم، صحنه‌ها از این قرار بود: در خیابانهای پتروگراد دسته‌های مردم با پلاکارد رژه می‌رفتند. معمولاً دو تـا دوربین وجود داشت یکی در راست و دیگری در چپ. و برای همین می‌توان بخوبی نوشته‌های روی پلاکاردها را خواند. از آنجاکه من آنها را در آرشیوها دیده بودم، می‌توانستم تاریخ تظاهرات را معین کنم. هنگامی که دوباره این اسناد و مدارك را نگاه کردم، دیدم که در ماههای مارس - آوریـل ۱۹۱۷ مردم خـیابان، تـظاهرکنندگان را هـمراهـی مـی‌کنند، بـه‌طوری‌که نـمی‌توان تظاهرکنندگان را از مردم عادی تشخیص داد. پس می‌توان نتیجه گرفت در این ماهها همهٔ مردم هوادار انقلاب هستند. در ماه ژوئن ۱۹۱۷ دسته‌های مردم در همین خیابان تظاهرات می‌کنند، منتها مردم دیگر در پـیاده‌روها رفت‌وآمـد می‌کنند و در تظاهرات شرکت ندارند. در ماه ژوئیه عده‌ای هستند که تظاهرات می‌کنند (کارگران یا سربازان) و مردم توی خیابان حتی نگاهشان هم نمی‌کنند، بین این دو گروه هم صفی از محافظان هست. بنابراین نـتیجه مـی‌گیریم کـه تعارضی میان مردم خیابان و تظاهرکنندگان وجود دارد. به بیان دیگر، ایـن تصاویر گونه‌ای زمان‌بندی از تظاهرات را در اختیار ما قرار می‌دهد. این نکتهٔ اول بود. نکتهٔ دوم اینکه وقتی ما به همهٔ این پلاکاردها و تظاهرکنندگان نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که تظاهرکنندگان عبارتند از زنان، ارامنه، یهودیان، و طرفداران حزب دموکرات. اما اثری از کارگران نیست. مـی‌دانـید کـه در کتابهای تبلیغاتی، انقلاب روسیه یك انقلاب کارگری معرفی می‌شود، پس حق داریم از خود بپرسیم که چطور ممکن است کارگری در کار نباشد؟ اما با نگاه به آرشیوها می‌فهمیم که چرا در تظاهرات ماه مـه ۱۹۱۷ کـارگران شـرکت نداشته‌اند. سندی را پیدا کردم که پیش از این خوانده بودم، اما توجهی به آن نکرده بودم. در این سند سربازی وارد مقر حزب بلشویك می‌شود و می‌گوید: "می‌خواهیم تظاهرات کنیم"؛ حزب جـواب مـی‌دهد: "بـاشد، امـا کـارگران آمادگی ندارند." و سرباز سپس می‌رود. ایـن هـمهٔ آن چـیزی است کـه در آرشیوها وجود دارد. در ژوئن ۱۹۱۷ دسته‌ای از سربازان به حزب بلشویك

می‌روند و می‌گویند: "می‌خواهیم تظاهرات کنیم." جواب می‌شنوند: "کارگران آمادگی ندارند." این موضوع شما را به فکر وامی‌دارد. من این سند را پیش از دیدن تصاویر خوانده بودم، ولی به این نکته توجه نکرده بودم که هر بار سربازان هستند که درخواست تظاهرات می‌کنند. اما تصاویر این نکته را برایم روشن کردند. بعد، فکر کردم که چرا کارگران در تظاهرات حضور ندارند؟ آنگاه به دیدن آرشیوهای کارگران رفتم. به نام همهٔ کارخانجات نگاه کردم. به آرشیو مربوط به ماه ژوئن کارخانه‌ها، یعنی تاریخی که بلشویک‌ها می‌گویند کارگران آمادگی ندارند، نگاه کردم. فهمیدم چرا کارگران آماده نبودند. در آرشیوهای کارخانجات می‌بینیم که کارگران دارند کارخانه‌ها را به اعتصاب می‌کشند، سرپرست کارخانه را بیرون کرده‌اند و در حال انتخاب کمیتهٔ کارخانه‌اند. بنابراین، آنها انقلاب خودشان را کرده‌اند و، از آنجا که مدیریت کارگری خود را دارند و نیز از آنجا که گمان می‌کنند که آنچه را می‌خواسته‌اند به دست آورده‌اند، دیگر احتیاجی به تظاهرات ندارند. اما بلشویک‌ها نمی‌توانند چنین چیزی را در کتابهای تاریخشان بازگو کنند. تاریخنگاران رسمی هم از این موضوع بی‌خبرند. چرا؟ زیرا این بدان معنی است که اولاً: کارگران طالب مدیریت کارگری بودند، و نه طالب ملی‌سازی که لنین آن را به اجرا درآورد. بنابراین، لنین خواستهٔ کارگران را عملی نکرد، و این چیزی نیست که کتابهای رسمی بتوانند بازگو کنند. ثانیاً: این سربازان بودند که دست به تظاهرات می‌زدند. در آن دوران سربازان، دهقانان مسلح بودند؛ به عبارت دیگر انقلاب، دهقانان را به پیروزی رسانده بود و حزب دهقانان، یعنی سوسیالیست‌های انقلابی، باید قدرت را در دست می‌گرفت و نه بلشویک‌ها که قدرت را قبضه کرده بودند. به این ترتیب، تصاویر افشاگر عدم مشروعیت بلشویک‌ها در اکتبر ۱۹۱۷ هستند. ارتباط بین آنچه در تصاویر می‌بینیم و آنچه در آرشیوها می‌خوانیم به این صورت است.

□ آیا شما با شاهدان تاریخی انقلاب روسیه دیدار کرده‌اید؟

□ بله، من مدتها با کرنسکی گفت‌وگو کردم. همچنین توانستم با مولوتف و چند تن دیگر دیدار کنم.

□ چطور شد که شما به کار تهیهٔ زندگینامه‌ای از رهبران انقلاب روسیه نظیر لنین، تروتسکی، یا استالین نپرداخته‌اید و ترجیح دادید زندگینامهٔ مارشال پتن را بنویسید؟

□ اول به این دلیل که زندگینامه‌های بسیار خوبی دربارهٔ کسانی که نام بردید در دست بود. زندگینامهٔ بسیار خوبی دربارهٔ استالین به قلم بوریس سووارین در دست هست. اما، در حقیقت، تهیهٔ چنین زندگینامه‌هایی برایم کششی نداشت. چرا که من نه تروتسکیست بودم و نه استالینیست، و غالباً تروتسکیست‌ها، استالینیست‌ها، و حتی ضدکمونیست‌ها هستند که به نوشتن زندگینامه‌هایی از تروتسکی و استالین می‌پردازند. فکر می‌کردم اینها کافی است و ما همه چیز را دربارهٔ آنها می‌دانیم. اما دربارهٔ پتن زندگینامه‌ای وجود نداشت، نوشتن این زندگینامه به من امکان می‌داد رابطهٔ فرانسویان و پتن را مطالعه کنم. رابطه‌ای که مدتها در فرانسه کسی مایل نبود راجع به آن صحبت شود. به‌هرحال، من بیشتر دوست داشتم به پتن و فرانسوی‌ها بپردازم تا به استالین یا لنین. در مورد روسیه، ترجیح می‌دادم که انقلاب روسیه را از پایین مطالعه کنم، یعنی به بررسی انقلاب مردم، روانشناسی توده‌ها، و کمیته‌ها بپردازم، نه اینکه فقط تاریخ بلشویکیِ بلشویسم را مطالعه کنم. همیشه به تاریخ بلشویکی بلشویسم یا تاریخ ضدبلشویکی بلشویسم پرداخته شده بود، اما من می‌خواستم ارتباط میان جامعهٔ فرودست و حزب را دریابم. و این همان کاری است که در کتاب از شوراهای کارگری تا کمونیسم بوروکراتیک انجام داده‌ام.

□ آیا شما به‌عنوان مورخ انقلاب روسیه، هیچ‌گاه مورد آزار و اذیت دولت شوروی قرار گرفته‌اید؟

□ آنها اصلاً باورشان نمی‌شد که من بتوانم از تمامی آرشیوها استفاده کنم. آنها خیلی به من بدوبیراه گفته‌اند، مقاله‌های زیادی علیه من نوشته‌اند و در آنها از من به‌عنوان «تاریخنگار بورژوا» و چیزهایی از این قبیل نام برده‌اند. ولی همهٔ اینها بخشی از کار من هستند. بااین‌حال، من سعی می‌کردم که روابط خوبی با دولت کمونیستی وقت داشته باشم.

□ شما به‌عنوان فردی که تاریخ روسیهٔ معاصر را از انقلاب اکتبر تا به امروز بررسی کرده است، هنگامی‌که، پس از سقوط کمونیسم در روسیه، به گذشته نگاه می‌کنید چه احساسی دارید؟ آیا فکر می‌کنید که دوره‌ای که به پایان رسید دورهٔ مهمی از تاریخ قرن بیستم بوده است؟ و آیا پایان کار کمونیسم در اروپا، نگرش شما را به‌عنوان مورخ نسبت به مسائل روز تغییر داده است؟

□ نه، به‌هیچ‌وجه. چون من تغییر رژیم کمونیستی را در روسیه در مقاله‌ای به نام «آیا در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی دموکراسی هم هست؟»، که در مجلهٔ آنال چاپ شد، تحلیل کرده بودم. این مقاله پیش از پروسترویکا منتشر شد. برای من روشن بود که این جامعه دگرگون می‌شود. تعداد دانشجویان و تحصیلکردگان آن، یعنی افرادی که دیگر اصول حزبی حزب کمونیست را نمی‌پذیرفتند و دیگر تاب تحمل آن نظام را نداشتند، روز به روز بیشتر می‌شد. از این جهت احساس می‌کردم که تغییری روی خواهد داد. واضح است که نمی‌توانستم پیش‌بینی کنم فردی که پس از انهدام نظام به قدرت می‌رسد گورباچف باشد. در عین حال لازم است بدانیم که کل نظام خیلی کمتر از آنچه گفته می‌شود صدمه دیده است. چراکه هنوز هم همان افرادند که حکم می‌رانند. مسلم است که دستگاه همان دستگاه سابق نیست، اما روش همان است که بود. بنابراین آنچه از میان رفته است تفکر کمونیستی و کاربرد آن در عمل است که دیگر فاقد هرگونه ارزشی بود. نتیجه آنکه، فروپاشی نظام کمونیستی در روسیه تمام سیستم فکری مارکسیست‌ها، سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها، و

دیگران را بی‌اعتبار کرد. بااین‌حال تصور می‌کنم که نظام کمونیستی فایده‌هایی هم داشت. اولین جنبهٔ مثبت آن این بود که در چنین نظامی دیگر ملیتها و روس‌ها دست به کشتار یکدیگر نمی‌زدند. این جنگ، جنگ الجزایر نبود. اینها ملتهایی مسیحی هستند، نظیر اوکرائینی‌ها، بالتیکی‌ها، گرجی‌ها، و ارامنه، که با روس‌ها در نبرد بودند. اما استعمارزدایی در این نقطه از جهان نسبتاً بخوبی صورت گرفته است. دومین جنبهٔ مثبت نظام کمونیستی این بود که جامعه تحول بسیاری یافت. اگر شما تصاویر روس‌ها را در ۱۹۱۷ نگاه کنید و آنها را در کنار تصاویری از فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها در ۱۹۱۷ بگذارید، و آنگاه در کنار تصاویر سال ۱۹۳۰ و ۱۹۷۰ قرار دهید، مشاهده می‌کنید که جامعهٔ روس به‌طور چشمگیری دگرگون شده است. امروزه گفته می‌شود که روس‌ها گرسنه‌اند، همه چیز از هم پاشیده است، اما نکته اینجاست که آنها اینک متمدن و بخوبی آراسته‌اند. گفته می‌شود کشور آشفته است؛ بله، حقیقت دارد؛ اما نظام، نظام یکسره منفی نیست. آنچه کاملاً منفی بود، وحشت گولاک و سرکوبیهای نظام بود. در این زمینه، رژیم هیچ عذری ندارد.

□ اما با این حال، خطر انفجار در این نظام کلی هست، و این مسلماً مربوط است به سیاست استالینی نسبت به ملیتها.

□ شما می‌دانید که این خطر انفجار در روسیه بیشتر از جاهای دیگر نیست. در افریقا، در افغانستان، و در خاورمیانه، و تقریباً در همه جا چنین چیزی هست. تصور نمی‌کنم این خطر در اتحاد شوروی سابق بیش از جاهای دیگر باشد.

□ آیا شما نسبت به آیندهٔ روسیه خوشبین هستید؟

□ واضح است که خوشبین نیستم، و به آیندهٔ کشورهای در حال

انفجار دیگر هم خوشبین نیستم. اما گمان نمی‌کنم که وضع در روسیه بدتر از جاهای دیگر باشد.

□ یکی از موضوعهای بسیار جالبی که شما در کتاب «ریشه‌های پروسترویکا» مطرح کردید، رویارویی دو گرایش در درون حزب کمونیست روسیه از بدو انقلاب تا به قدرت رسیدن گورباچف است. بنا به نظر شما همیشه مبارزه‌ای آشکار میان گرایش بلشویک‌های روشنفکرتر و گرایشی که روستایی و واپس‌نگر بود جریان داشته است. به نظر شما فردی مانند یلتسین به کدام گرایش تعلق دارد؟

□ یلتسین جایی بین این دو گرایش قرار می‌گیرد. او پوپولیست است، یعنی از یک طرف نقش یک ناسیونالیست را ایفا می‌کند و از طرف دیگر در هیئت یک اصلاح‌طلب افراطی عمل می‌کند. او اساساً اصلاح‌طلبی از خمیرهٔ گورباچف نیست، یلتسین از زمرهٔ روشنفکران نیست، اهل تساهل نیست، لیبرال نیست، غربگرا نیست، اما چنین نقشهایی را به‌طور کامل ایفا کرده است. او تنها کسی بود که از درون حزب به انتقاد از آن برخاست؛ هیچ‌کس پیش از او جسارت چنین کاری را نداشت. او نخستین فردی بود که حزب را ترک کرد، نخستین کسی که کاندیدای انتخابات شد، و نخستین فردی که روسیه را از نظام اتحاد شوروی خارج کرد. و این عمل به نابودی امپراتوری شوروی انجامید. رادیکالیسم او از دموکرات یا لیبرال بودنش ناشی نمی‌شد، بلکه ناشی از خواست وی در حفظ قدرت بود.

از این رو من نهایتاً یلتسین را در زمرهٔ دهقانان قرار می‌دهم. او بود که تصمیم گرفت بنیادگرایی دموکراتیک پیشه کند تا بتواند از کمکهای غرب بهره‌مند شود.

□ آیا فکر نمی‌کنید که به قدرت رسیدن راست افراطی در روسیه خطرناک باشد؟

□ درواقع خطر راست افراطی در روسیه وجود دارد. چراکه به نظر من تفاوت چندانی میان یلتسین و ژیرینفسکی نیست. خلاصه بگویم، آنچه را یلتسین در حوزهٔ محدود می‌خواهد، ژیرینفسکی برای تمامی امپراتوری در سر دارد. ملی‌گرایی ژیرینفسکی یک ملی‌گرایی افراطی است، یلتسین هم ملی‌گراست اما افراطی نیست. در حقیقت، خطر ملی‌گرایی افراطی در روسیه وجود دارد، اما یک کشور را برایم نام ببرید که در آن چنین خطری وجود نداشته باشد.

□ در واقع کشورهای بسیار معدودی هستند که خطر ملی‌گرایی افراطی در آنها وجود نداشته باشد.

□ حتی یک کشور هم نیست که از خطر ملی‌گرایی افراطی در امان باشد.

□ انتظار می‌رفت که با سقوط کمونیسم چرخشی در میان روشنفکران پدید آید.

□ نه، چون دلیل اصلی وجودی روشنفکران در شوروی مقابلهٔ فکری آنان با نظام کمونیستی بود. درنتیجه، هنگامی که رژیم کمونیستی در کار نباشد، دیگر روشنفکری هم نیست. در حال حاضر توان روشنفکری در روسیه وجود ندارد. در مورد سینمای روسیه هم وضع به همین منوال است. پیش از سقوط نظام کمونیستی فیلمهای انتقادی خوبی وجود داشت، حال آنکه امروزه فیلم خوب یا سینماگر خوبی دیگر در کار نیست. البته چنین پدیده‌ای را در تمام کشوهای دنیا می‌توان یافت. یهودیان هنگامی که تحت آزار و شکنجه بودند، فروید، مارکس، چارلی چاپلین، و دیگران را داشتند. اما حالا که در اسرائیل استقلال دارند دیگر چهرهٔ بزرگی در میانشان نیست.

□ اگر اجازه بدهید می‌خواهم برای به پایان بردن این گفت‌وگو به کارهای شما در مورد پتن بازگردم. در ابتدا مایلم بدانم چه چیزی در پتن بود که شما را به خود جلب کرد، و دوم اینکه، چگونه میان کار مورخ و زندگینامه‌نگار تمایز قائل می‌شوید؟

□ باید گفت که، به‌لحاظ علمی، زندگینامه پیش‌پاافتاده‌ترین نوع تاریخنویسی است. نخست به این دلیل که هر کسی منابع را هر طور که بخواهد تحلیل می‌کند. هر کسی زندگینامهٔ ویژه‌ای از پتن یا دوگل را می‌نویسد. بنابراین، دقت علمی در آن وجود ندارد. اگر من تحول قیمت عدس را با مقایسهٔ قیمت آن در الجزایر و فرانسه بین سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۹۲۷ بررسی کنم، یک کار علمی انجام داده‌ام، حتی اگر نتیجهٔ آن برای هیچ‌کس جالب توجه نباشد یا اینکه نتیجهٔ مورد پسند نداشته باشد. مثلاً اینکه متوجه شویم که با توجه به قیمت عدس، سطح زندگی الجزایری‌ها پایین و سطح زندگی فرانسویان بالا رفته است: این نتیجه غیر قابل ردکردن است. اما زندگینامه را همیشه می‌توان مردود دانست و ضعف آن هم در همین جا نهفته است. ضعف دوم زندگینامه آن است که سیاست را کم‌قدر و اعتبار می‌کند. چرا که جنبه‌های فردی زندگی یک شخصیت تاریخی را نشان می‌دهد؛ مثل لنین که افکار تند کمونیستی داشت، اما خدمتکارش را وادار می‌کرد تا روی زمین بخوابد و خواهرش را برای جست‌وجوی یک کتاب به آن سر اروپا می‌فرستاد و عضو دیگری از خانواده را وادار به انجام دادن کار دیگری برای خودش می‌کرد. خلاصه او یک شکنجه‌گر خانگی بود. به این ترتیب است که زندگینامه آرمانی‌سازی و نظریه‌پردازی سیاسی را کم‌ارج می‌کند. زندگینامه از ارزش نظام سیاسی می‌کاهد، و به همین دلیل است که افرادی که در حیطهٔ قدرت فعالیت می‌کنند، یعنی افرادی مثل روزنامه‌نگاران، سیاست‌پیشگان و نویسندگان، زندگینامه‌ای ندارند. دلیل سومی هم هست؛ و آن اینکه روشنفکران عموماً علاقه‌مندند که آنها را دارای تمایلات دست‌چپی بدانند، حتی اگر واقعاً این‌طور نباشد. اما

دست‌چپی‌ها توده‌ها، دهقانان، صنعتگران، کارِ روی زمین، و غیره را می‌ستایند، یعنی هر آنچه را خود انجام نمی‌دهند. به همین ترتیب، در نظر چپگرایان، صحبت از شخص و نه از طبقهٔ کارگر به معنای کیش شخصیت است و لذا چنین فردی ضدموکرات است، چون توده‌ها را تحقیر می‌کند.

با توجه به همهٔ این دلایل، زندگینامه مورد توجه محافل مورخان و بویژه مورد توجه مجلهٔ آنال، که من به آن تعلق دارم، نیست. اما من تصور می‌کنم که این دید خیلی درست نیست. زیرا افراد در ذهنیت و در ساخت پدیده‌های تاریخی نقش ایفا می‌کنند و رقابت قدرت، رقابت میان آدمهاست و نه رقابت بین اندیشه‌ها. بخوبی می‌دانیم که رقابت جریانهای سوسیالیستی در فاصلهٔ ۵ الی ۱۰ سال پیش از انقلاب رقابت جریانهای فکری نیست، بلکه رقابت گانگسترهایی است که در طلب قدرتند. بدشواری می‌توان اندیشه‌های هر یک از اینها را از هم بازشناخت. زیرا اندیشه‌هایشان دگرگون شده است. بنابراین، بررسی زندگینامه‌ها دلیل وجودی و مشروعیت رهبران را روشن می‌کند. به همین دلیل هم طبقات حاکمه مخالف زندگینامه هستند. با این توضیحات باید بگویم من زندگینامه‌ای که به این کار بیاید ننوشته‌ام، بلکه فکر کردم که به‌رغم همهٔ اینها باید چنین کاری کرد، و از آنجاکه پتن در فرانسه به موضوعی که بهتر بود کسی دربارهٔ آن صحبت نکند تبدیل شده بود، و تا آن زمان همهٔ کتابهای تاریخی دربارهٔ پتن به دست غیرفرانسویان نوشته شده بود، فکر کردم که باید یک فرانسوی شهامت آن را داشته باشد که به این موضوع بپردازد. این انگیزهٔ یک مورخ مجلهٔ آنال در نوشتن زندگینامه‌ای دربارهٔ پتن بود.

□ آیا هنگام نوشتن کتاب فکر دیگری نداشتید؟

□ خب بله، انگیزهٔ دیگری هم در کار بود؛ و آن اینکه به خوانندگان بگویم "می‌توان درباره چنین موضوع خطرناکی، هم موقعیت را دید و هم وفاداری خود را حفظ کرد. در مقدمهٔ کتابم نوشته‌ام که عضو نهضت مقاومت

بوده‌ام، بنابراین همه از اندیشه‌های من آگاهند. بااین‌حال، در موضوع پتن وفاداری خود را حفظ کرده‌ام. بسیاری از مردم بعد از خواندن کتاب می‌گویند که حالا این دورهٔ تاریخی را بهتر می‌شناسند. به عقیدهٔ من این کتاب دربارهٔ پتن دلیلی بود بر اثبات این نکته که یک مورخ، حتی هنگامی که شیفتهٔ موضوع است، می‌تواند تحلیلگر هم باشد.

□ این نکته جملاتی از آیزایا برلین در «چهار مقاله دربارهٔ آزادی» رابه یاد من می‌آورد که بنا بر آن "مورخان، مانند تمامی مردم، از زبانی استفاده می‌کنند که ضرورتاً ارزشداوری در آن نفوذ کرده است." درباره اینکه یک مورخ بتواند عینیت و بی‌طرفی را در آثارش حفظ کند چه فکر می‌کنید؟ آیا او می‌تواند شخص خود را از کار تاریخیش جدا کند؟

□ اول اینکه، من در مقدمهٔ کتابم دربارهٔ پتن شرح داده‌ام که از هرگونه ارزشداوری اجتناب می‌کنم. من در مورد پتن داوری نمی‌کنم، فقط شرح می‌دهم که او می‌خواست چه بکند. شرح می‌دهم که فرانسویان چه انتظاری از او داشتند و چگونه در مورد کارهایی که او می‌کرده می‌اندیشیده‌اند. من حول این مسائل حرکت کرده‌ام. نمی‌گویم "او خوب بود، مهربان بود، افتخارآفرین بود". بلکه می‌گویم چنین آدمی دربارهٔ خود گفته است که فردی افتخارآفرین است و دیگران درباره‌اش می‌گفته‌اند که آدم رذلی بوده است. من همهٔ داوریها را رویاروی هم قرار می‌دهم. ولی خودم هیچ قضاوتی نمی‌کنم. یک مورخ قضاوت نمی‌کند. او تحلیل می‌کند و توضیح می‌دهد. توضیح می‌دهد که چرا فرانسویان ابتدا هوادار پتن و سپس مخالف او بوده‌اند. بعد چرا آنها از هم جدا شدند؟ چه کسی جدا شد؟ آیا اول کلیسا بود که چنین کرد؟ نه. رده‌های پایین روحانیت بودند؟ بله. رده‌های بالای روحانیت بودند؟ نه. و پرسشهایی از این دست. قضاوتی در کار نیست، زیرا موضوع تجزیه و تحلیل پدیده‌هاست. من هم به‌عنوان یک مورخ قضاوتی نمی‌کنم، اما

اندیشه‌های خود را هم دارم. در پایان کتابم دربارهٔ پتن گفته‌ام که هرچه بیشتر در مورد او کار می‌کردم، تصویر او منفی‌تر از تصویری جلوه می‌کرد که از او داشتم یا فرانسویان از او داشتند. در مقابل، لاوال بیش از حد تصور فردی مثبت به نظر می‌آمد. گمانی که خود من دربارهٔ پتن دارم، بدتر از آن چیزی است که در ۱۹۴۵ درباره‌اش داشتم. اما این هیچ اهمیتی ندارد. این چیزی نیست که مرا به نوشتن کتاب واداشت، بلکه نتیجه‌ای است که از کتابم حاصل می‌شود.

□ با کار زیادی که شما در زمینهٔ تاریخ آرشیوها و تاریخ تصاویر می‌کنید، آیا وقتی هم برایتان می‌ماند تا به مجلهٔ «آنال» اختصاص دهید؟

□ در مجلهٔ آنال چندین نفر هستیم. من به مقاله‌های تاریخ معاصر می‌پردازم و همچنین به مقاله‌هایی که جنبهٔ نظری دارند، و نیز به هرچه که تا حدی به کمونیسم و روسیه مربوط باشد. بتازگی کتابی نوشته‌ام دربارهٔ تاریخ استعمار از اعراب تا ژاپنی‌ها در قرن بیستم و نیز تاریخ استقلال ملتها. درنتیجه، مقاله‌هایی را هم که در این زمینه هستند می‌خوانم و، مانند همه، هر ماه در شورای مجلهٔ آنال شرکت می‌کنم.

□ آیا در مکتب «آنال» نسل جدیدی از مورخان هم هستند؟

□ همان‌طور که می‌دانید نسل اول همان نسل مارک بلوک بود. پس از آن، نسل دومی که نسل برودل و من است. ما دو نفری از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۱ کار کردیم. نسل بعد، از ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۶ نسل ژاک لوگوف و امانوئل لوروا لاوردی است. از این زمان به بعد، هر یک از اعضای تحریریه به مدیریت رسید. به این ترتیب، بروژی میر، روال، والانسی، ولوپتی به ترتیب به مدیریت رسیدند و حالا هشت مدیر داریم. امسال تصمیم گرفتیم تعدادی افراد بیست

سال جوانتر از خودمان را به مجله دعوت کنیم. درنتیجه، یک جامعه‌شناس، یک مردم‌شناس، یک شرق‌شناس، یک استاد ادبیات، و یک اقتصاددان را انتخاب کردیم تا بر چندرشته بودن مجله‌مان تأکید کرده باشیم و برای همین بود که مورخان کلاسیک را فرانخواندیم.

□ برنامه‌های آینده‌تان چیست؟

□ همان‌طور که گفتم،کتاب تاریخ استعمار را بزودی منتشر می‌کنم. بیشتر تمایل دارم کارهایی را انجام بدهم که پیش از این به آن پرداخته نشده است. با این حساب، سینماکاری نو بود. کتاب من با نام چگونه تاریخ را برای کودکان روایت می‌کنند، که بیش از بقیهٔ آثارم ترجمه شده است، کاری نو بود. حالا هم فکری دارم که، در چارچوب موجود، کاری خطرناک است. می‌خواهم کتابی بنویسم با عنوان بچه‌هایی که تاریخ را ساختند. می‌خواهم دوران کودکی حدود پنجاه شخصیت که تاریخ را ساختند بررسی کنم. کودکی شخصیتهایی چون هگل، فروید، لوئی چهاردهم، فردریک دوم، استالین، گاندی، مصدق، و دیگران. من تنها دوران کودکی آنها را بررسی خواهم کرد؛ محیطی که آنها در آن زندگی کردند و اینکه کودکی آنها چگونه بوده است، و در جایی متوقف می‌شوم که زندگی آنها شکل گرفته است. البته این در حکم داوری در تاریخ است. من دنبالهٔ هر چیز را در منشاءِ آن جست‌وجو نمی‌کنم. در پی آن نیستم که تاریخ را وادار کنم تا در مورد آدمی مثل استالین بگوید: نگاه کنید او در دوازده‌سالگی هم مثل پنجاه‌سالگی فردی خودکامه بوده است. من فقط می‌بینم که از زمانهایی بسیار دور استعدادهایی در بعضی زمینه‌ها در او بوده است: استعداد موسیقی، استعداد ریاضیات، استعداد علوم طبیعی. آشنایی با سیاست به شکوفایی این استعدادها می‌انجامد. اما این یک قانون نیست، یک نظر است.

□ امروز فکر می‌کنید بتوان تاریخ را مانند یک روایت به حساب آورد؟

□ تاریخ چنانکه بسیاری از فیلسوفان گمان می‌کنند، یک روایت نیست. روایت ابزاری است برای تجزیه و تحلیل. تفاوت میان تاریخ در مکتب آنال و تاریخ در آثار مورخان دیگر این است که پیش از روایت هدفی در کار است. هدف این است که روایتی خوب فراهم شود. در این چارچوب، من روایت خوبی دربارهٔ جنگ جهانی اول گفته‌ام. این روایت در ۱۹۱۴ شروع می‌شود و در ۱۹۱۸ پایان می‌گیرد. حال آنکه، اکنون هدف روایت آن است که اساس یک پژوهش قرار گیرد. اگر من زندگی این بچه‌ها را بررسی می‌کنم، این پنجاه روایت کوتاه اساس پژوهشی است در مورد کودکی شخصیتهای تاریخی، که کاری کاملاً متفاوت است. اما کتاب آخر من دربارهٔ جنگ جهانی دوم اصلاً روایت نیست. در این کتاب من فقط به پرسشها توجه کرده‌ام و روایت در این کتاب منحصراً وقایعنگاری است.

ژوئیه ۱۹۹۴

۶

فلسفهٔ فرهنگ

گفت‌وگو با:

آلن فینکل‌کروت



آلن فینکل‌کروت*

Alain Finkielkraut

□ تحصیل شما در رشتهٔ ادبیات بوده است، اما کار فلسفی می‌کنید. مایلم بدانم چگونه وارد حوزهٔ فلسفه شدید؟

□ **همان‌طور که گفتید، من تربیت فلسفی ندارم؛ اما در حین تحصیل مقداری فلسفه خواندم. خودم خوب نمی‌دانم چگونه رفته‌رفته به طرف فلسفه کشیده شدم. نخستین مقالاتی که نوشتم کارهایی ادبی بودند؛ اما شیوهٔ تحلیل ادبی، بخصوص به صورتی که در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ رایج بود، مرا راضی نمی‌کرد. در این دوران نقدی وجود نداشت که به من نشان دهد ادبیات وسیله‌ای برای روشن ساختن فهم ما از جهان است. پرسش این است که از چه منظری باید به ادبیات نگریست: از دید امپرسیونیسم یا از منظر ساختارگرایی؟**

* از این فیلسوف جوان فرانسوی، کتاب شکست اندیشه در «مجموعهٔ سپهر اندیشه» از سوی نشر و پژوهش فرزان منتشر شده است.

دغدغهٔ من آن بود که جهان را بفهمم، و خواندن کتاب به من امکان می‌دهد دیدگاهی برای خود بیابم. به این خاطر است که بیش‌ازپیش خود را در راه نوعی فلسفه می‌بینم که خود تحت‌تأثیر این دغدغهٔ فهم جهان است. شاید اینچنین است که تدریجاً از ادبیات به جانب فلسفه کشیده شدم. دلیل دیگر تمایلم به فلسفه، برخورد کاملاً اتفاقی با آثار لویناس است. یکی از کتابهایش را در کتابفروشی دیدم، شیفتهٔ این نویسنده شدم، و متوجه شدم که در فلسفه و بخصوص در سنت پدیدارشناسی پاسخی برای دلنگرانیها و پرسشهای من وجود دارد. و امروز سعی می‌کنم در تلاش برای فهم جهان هم به ادبیات تکیه کنم و هم به فلسفه.

☐ برخی از فیلسوفان با مسائل کنونی زندگی درگیر می‌شوند و درمی‌آمیزند. برخی دیگر به مسائلی علاقه نشان می‌دهند که به نظر می‌رسد از زندگی روزمره کاملاً دور هستند. شما تعلق به آن دسته از فیلسوفان دارید که از نزدیک ناظر حوادثی هستند که در جامعهٔ فرانسه و نیز در جهان روی می‌دهد. آیا فکر می‌کنید شکافی آشکار بین کار فلسفی و تاریخ وجود دارد؟

☐ بله، فکر می‌کنم این شکاف وجود دارد؛ اما خوشبختانه این مشکل من نیست. من تربیت فلسفی ندارم، بنابراین گرفتار این انحراف حرفه‌ای هم نیستم که عبارت است از اینکه فلسفه را باید تنها در چارچوب تاریخ فلسفه دریافت. من با نوعی ساده‌لوحی به سراغ متون می‌روم. این روش معایبی دارد، برای اینکه ممکن است در این میان چیزهایی از قلم بیفتد و، از آنجا که علم غیب هم ندارم، تا ابد دانشجو باقی می‌مانم. اما این روش مزایایی نیز دارد، چون در فلسفه خصلت عینی و ملموسش را واقعاً دوست دارم. من فلسفه را همان‌طور می‌خوانم که ادبیات را می‌خوانم، و وقتی هایدگر می‌خوانم، کمتر به رابطهٔ هایدگر با فلاسفهٔ دیگر فکر می‌کنم، کمتر از خودم می‌پرسم که آیا او سنت متافیزیکی را درهم می‌ریزد یا نه؛ بلکه واقعاً از خودم می‌پرسم که آیا

تکنولوژی همین چیزی است که هایدگر توصیف کرده است؟

□ اما به نظر شما آیا فیلسوف می‌تواند در جامعهٔ کنونی نقشی داشته باشد؟

□ شاید به‌طور مستقیم نه، مگر اینکه فیلسوف خود را متعهد سازد؛ اما این هم تمایل طبیعی و ضروری او نیست. من تصور می‌کنم که فیلسوفان بزرگ کسانی‌اند که حقیقت را می‌جویند و بس ـ اگر نه حقیقت زمانهٔ خودشان را. بنابراین، از این دیدگاه، فیلسوف، در مقام روشنایی‌بخش جهان، می‌تواند نقشی مهم داشته باشد.

□ این حرف شما مرا به یاد گفتهٔ رورتی (Rorty) دربارهٔ نقش کنونی فلاسفه می‌اندازد. به عقیدهٔ رورتی، "فلاسفه باید از بازی کردن نقش پیامبران و نجات‌دهندگان دست بردارند، و فقط در هیئت مفسر و مشاور ظاهر شوند". نظر شما در این مورد چیست؟

□ نه. مسلماً فیلسوفان نباید نقش نجات‌دهنده را بازی کنند، اما نمی‌دانم چرا باید نقش مشاور را داشته باشند. و اول از همه اینکه، مشاور چه کسی؟ به عقیدهٔ من نقش فیلسوفان جست‌وجو و روشنگری است. بی‌تردید متعهد شدن بیش از حد فلاسفه نیز به نتایج خوبی منتهی نمی‌شود. در حقیقت، قرن بیستم قرن جنون فلسفی و بویژه قرن جنون مارکسیستی است. چون مارکسیسم نتیجهٔ دنیوی‌شدن فلسفه است. این مسئله‌ای مهم است. مارکس می‌گوید: "فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند، حالا باید آن را تغییر داد." این جمله معانی متعدد دارد. از جمله این معنا که مفاهیم به خیابان آمده‌اند، و استدلالها بدل به وقایع شده‌اند. یعنی اینکه فلسفه کتب فیلسوفان را ترک کرده است و مستقیماً وارد تاریخ شده است. از این لحظه، رابطه‌ای بسیار بد میان محسوس و معقول برقرار می‌شود. غالباً گفته‌اند که ایدئولوژی دینی زمینی است. من

ترجیح می‌دهم بگویم ایدئولوژی فلسفه‌ای است که از جای خودش خارج شده است، اطمینان به وارد شدن یکبارهٔ فلسفه است به جهان واقعیتها. فلسفه برای اینکه واقعاً تحقق یابد به پایان می‌رسد. مسلماً این تندروی ایدئالیستی جای تأمل بسیار دارد، یعنی باید پیرامون واقعه‌ای که عده‌ای تصور می‌کردند بیانگر پیوند مفهوم و واقعیت است بسیار اندیشه کرد. این تأمل باید فلسفی باشد، و مسلم است که نباید به جنونی نظیر آنچه گذشت بازگشت. پس این تصور را کنار بگذاریم که زمان اخلال در مفهوم «حادثه» و اصلاح آن فرارسیده است؛ البته نه برای اینکه، طبق فرمول رورتی که فلاسفه را به جانب نوعی سطحیت و پیش‌پاافتادگی سوق می‌دهد، بدل به مشاور شویم. این وضعیت را درک کنیم. برای اینکه ـ به‌عکس ـ دوباره روشنگر شویم، یعنی بدل به کسانی شویم که جهان را روشن می‌کنند. بی‌تردید ما هنوز نیازمند فلسفه هستیم تا بتوانیم دربارهٔ جهانی که در آن بسر می‌بریم فکر کنیم. شاید نیاز ما صرفاً فلسفه نباشد؛ اما بی‌تردید به فلسفه هم احتیاج داریم، چون زمان آن فرارسیده است که آن تعادلی را که به نفع علوم انسانی برهم خورده بود به نفع فلسفه از نو برقرار سازیم.

□ با نابودی امیدهای بزرگ انقلابی و پایان گرفتن نظامهای فکری بزرگ غرب که ادعا می‌کردند جامعیت دارند و گمان می‌کردند می‌توانند همه چیز را توضیح دهند، و نیز از آنجا که مرگ ایدئولوژی‌ها موجب دلسردی و انفعال در فضای عمومی شده است، ضرورت ایجاد یک تفکر فلسفی تازه بشدت افزایش می‌یابد. نظر شما در این باره چیست؟

□ از آنجا که دیگر ایدئولوژی‌ها مزاحم فلسفه نمی‌شوند، فلسفه شاید بتواند قابلیت مسلم و فراموش‌شدهٔ خود را بازیابد. فکر می‌کنم که امر فهم در جهان ما ضرورتی بسیار دارد و فلسفه باید در این راه نقش خود را بازی کند و جای خود را داشته باشد.

☐ اما این لزوم فلسفه در جهان کنونی ما چه شکلی باید به خود بگیرد؟ آیا باید شکل اخلاقی داشته باشد، یا زیبایی‌شناختی یا سیاسی؟

☐ تصور می‌کنم که این ضرورت در تمام زمینه‌ها وجود دارد. چون فکر می‌کنم اکنون که پاسخهای اصلی و مهم را در اختیار نداریم، اکنون که دیگر یقین ایدئولوژیک وجود ندارد و آنچه را پگی «حاکمیت حادثه» می‌نامید می‌پذیریم، اکنون که دیگر به نوعی بر آینده تسلط نداریم و نیز نمی‌دانیم چگونه بر تسلط تکنولوژی بر جهان غلبه کنیم، با مسائلی روبرو هستیم که هم متعلق به حوزهٔ هنر هستند، هم سیاست، و هم اخلاق.

☐ پس شما از زمرهٔ متفکرانی نیستید که معتقدند فلسفه پایان یافته یا مرده است. بااینهمه در نوشته‌هایتان جای مهمتری را به ادبیات اختصاص می‌دهید تا به فیلسوفان کلاسیک. در آثار شما می‌بینیم که بیشتر مایلید از نویسندگانی همچون کوندرا نقل قول کنید تا از فیلسوفی مانند اسپینوزا یا ارسطو. خوب، به عقیدهٔ شما آیا فیلسوف باید به نفع نویسنده کنار رود؟

☐ شاید این ناشی از تحصیل من باشد. من کمبودهایم را در زمینهٔ فلسفه به نحوی از طریق مراجعه به ادبیات می‌پوشانم. اما قضیه فقط این نیست. چون فکر می‌کنم که برای فلسفه ضرورت دارد که دست در دست ادبیات حرکت کند، بویژه اگر می‌خواهد دربارهٔ آن بلایی فکر کند که با مارکس و مسئلهٔ ساختن جهان از طریق تفکر بر سرش آمد. فلسفه، از آنجا که فعالیتی نظری است، گرایشی شدید به آن دارد که ایده‌ها را جایگزین اشخاص کند، اشیاء را به مفهوم بدل سازد، و تسلط و تملک خود را بر چیزهایی که می‌توانند به سلطهٔ تکنولوژی بر جهان منتهی شوند استوار سازد. ادبیات خلاف این راه را می‌رود. یعنی اینکه ادبیاتِ شعری یا داستانی اشیاء را از مفاهیم بیرون می‌کشد و فردیت آنها را به آنها بازمی‌گرداند. آنجا که فلسفه از طریق تأویل،

مفهوم‌سازی، و مضمون‌سازی، به‌طور ناشناس دست به عمل می‌زند، ادبیات و بویژه رمان با نام و امضای مشخص کار خود را انجام می‌دهد. ادبیات دانش غیرممکن امر جزئی است. درعین‌حال ادبیات ضرورتی نیز هست که بر خود فرض می‌داند، پس از تمام این شکستها و فروپاشیها، به امر جزئی بازگردد و دوباره به واقعیت قالب بخشد. این همان بازگشت به اشیاء است که پدیدارشناسی نیز آن را اعلام می‌کند؛ اما ادبیات این تقدم را نسبت به فلسفه دارد که هیچ‌گاه ما را ترک نکرده است. بنابراین، به جای بازگشتی فلسفی به خود شیء شاید ترجیح دارد که فلسفه جایی برای ادبیات باز کند.

□ پاسخ شما به این پرسش، ما را به جانب پگی می‌برد. شما کتابی دربارهٔ پگی نوشته‌اید به نام «معاصر» که بازتاب آن در فرانسه و خارج از فرانسه فراتر از محافل فلسفی بود. امروز اهمیت اندیشه‌های نویسنده‌ای مانند پگی برای ما چیست؟

□ تصور می‌کنم که مشکل پگی این است که نمی‌توان به‌عنوان نویسنده جای او را مشخص کرد. این وضعیت به چند چیز ارتباط دارد. نخست آنکه، او زبانی عجیب و خاص دارد. سبک ادبی او کاملاً با سبک اصیل فرانسه مغایرت دارد. در سبک اصیل فرانسه از تکرار احتراز می‌شود؛ هرگز نباید کلمه‌ای واحد را تکرار کرد. پگی درست عکس این کار را انجام می‌دهد، و موسیقی زبانی کلمات را به متن کلاسیسیسم فرانسه وارد می‌کند. در چنین وضعیتی خواندن و ترجمه بسیار دشوار می‌شود. می‌دانیم که او در سال ۱۹۱۴ و در جنگ جهانی اول مرد، اما آثارش را چه در فرانسه و چه در خارج از آن بسیار کم خوانده‌اند. دومین مسئله اینکه، پگی کسی بود که تربیت فلسفی داشت، اما به فلسفه نپرداخت. نمایشنامه نوشت، شعر گفت، و آثاری تألیف کرد که تک تک آنها با اوضاع و احوال مشخصی پیوند می‌خورد، حتی کوچکترین و فلسفی‌ترین آثارش. پگی یک روزنامه‌نگار فیلسوف است. به

همین خاطر دشوار می‌توان آثارش را از دورانی که با قضیهٔ دریفوس آغاز می‌شود و به جنگ ۱۹۱۴ می‌انجامد جداکرد. اهل ادب به این اکتفا می‌کنند که صنایع بدیعی آثار او را تجزیه و تحلیل کنند؛ و فیلسوفان از آثارش روی برمی‌گردانند، چون اثری فلسفی ننوشته است. به این معنا آثار پگی آثاری رنجدیده‌اند. یکی دیگر از مشکلاتی که در برابر تفسیر آثار پگی وجود دارد منشائی ایدئولوژیک دارد و نه آکادمیک: پگی، پس از اینکه از طریق قضیهٔ دریفوس پایش به سیاست باز شد، سوسیالیسم دوران جوانیش را رها کرد و بدل به میهن‌پرستی پرحرارت و کاتولیکی معتقد شد. و درست پیش از مرگش سخنانی توهین‌آمیز خطاب به ژورس (Jaurés) اداکرد. به همین دلیل و نیز از آنجاکه مارشال پتن سعی کرد آثار پگی را به‌عنوان نوشته‌هایی در پشتیبانی از خود قلمداد کند، نیروهای چپ او را رد کردند. بنابراین این موضوع فراموش شده است که پگی از مراجع بزرگ نهضت مقاومت بود. گویی تاریخ فقط این سوءِاستفادهٔ زشت پتن را ضبط کرده است. این مسائل باعث شده‌اند که پگی نویسنده‌ای برزخی باشد. من خواسته‌ام او را از این برزخ خارج سازم. برای اینکه از یک طرف به او اعادهٔ حیثیت کرده باشم و، از طرف دیگر، فکر می‌کنم که او یکی از بزرگترین فیلسوفان فرانسوی است و بی‌تردید بزرگترین فیلسوف آغاز قرن و بدون هیچ تردیدی ــ و باکمال تأسف برای رورتی ــ یکی از پیامبران مدرنیته است. پس پگی مستقیماً به ما مربوط است، چون دربارهٔ جهان مدرن فکر کرده است. او از نخستین کسانی است که این وظیفهٔ عظیم را برای خود قائل شده است: فکر کردن دربارهٔ جهان مدرن. و به همین ترتیب، او امروز هم اهمیت دارد، برای اینکه حوادثی که او ناظر آنها بود او را وادار به تفکر و تأمل دربارهٔ مسئله‌ای کرد که خود آن را «بهای میهنی عزیزتر از جان» می‌نامید. از این رو در اوضاع و احوالی که، به نام پیشرفت، هر نوع تصوری از میهن به دور ریخته می‌شود، در موقعی که، به نام این ضدناسیونالیسم، امپریالیسم ویرانگر و مقاومت در برابر این امپریالیسم در اروپا به یک چوب رانده می‌شوند، شاید بیش از هر وقت دیگری زمان بازگشت به پگی است.

پگی کتاب مهم دیگری نیز دارد به نام عقل که در سال ۱۹۰۵ منتشر شد، یعنی در آن هنگام که پگی سوسیالیست بود، اما در عین حال با سوسیالیسم رسمی سر مباحثه و مجادله داشت و آیندهٔ توتالیترش را پیش‌بینی می‌کرد. او در این کتاب می‌نویسد: «ما ادعا نمی‌کنیم که انسانهای تازه‌ای می‌سازیم، ما می‌خواهیم انسانها را از قید بندگی اقتصادی آزاد سازیم، اما هیچ ضدیتی با انسانهای قدیم نداریم و صاحب این تکبر متافیزیکی نیستیم که مدعی ساختن انسان است.» و دقیقاً همین تکبر متافیزیکی که پگی از آن صحبت می‌کند بود که سوسیالیسم را تباه کرد. ما امروز دقیقاً باید همین ارادهٔ انسان ساختن را بار دیگر موضوع اندیشه قرار دهیم و صورتهای تکنولوژیکی را که امروز به خود گرفته است پس بزنیم. و پگی بدون هیچ تردیدی می‌تواند ما را در این راه کمک کند، چون پیشاپیش به ما در این زمینه هشدار داده است.

□ آنچه در کتاب شما قابل توجه است، دقیقاً این است که شما می‌کوشید به برخی از سؤالاتی که در نوشته‌های پگی برای جامعهٔ امروز طرح می‌شود پاسخ دهید و از این طریق او را امروزی سازید. مثلاً در آخرین فصل کتابتان دربارهٔ پگی، به نام «لبخند جهان تکنیک»، شما به نقد پسامدرنیسم می‌پردازید. اگر موافق باشید، من می‌خواهم به این نقد باز گردم، و بویژه به تمایزی که شما میان «جهانگرد» و «کوچ‌نشین» می‌گذارید. به عقیدهٔ شما انسان پسامدرن جهانگرد است و نه کوچ‌نشین. منظورتان چیست؟

□ به گمانم ما بی‌تردید محق هستیم که مدرنیته را مورد سؤال قرار دهیم. فکر می‌کنم اوبالدیا (Obaldia) این جمله را گفته است: "جهان را نگه دارید، می‌خواهم پیاده شوم". جملهٔ بسیار زیبایی است. مسلماً مدرنیته می‌کوشد به پیش رود و ما کاملاً حق داریم بدانیم به کجا می‌رود. همچنین مدرنیته را نمی‌توان مسئول تمام جرایمی دانست که در بطن آن به وقوع پیوسته است. برخی می‌خواهند مدرنیته را از این جرایم به نوعی تبرئه کنند؛ آنها می‌گویند که این جرایم محصول تجدید حیات جهان کهن است؛ بدین معنی که

اگر مدرنیته مرتکب جرایمی شده، علت آن ترس مدرنیته بوده است. در نظر بسیاری توتالیتاریسم واکنشی ضدمدرن است. من تصور می‌کنم که تب مدرنیسمی وجود داشت که بشریت را به دو بخش زنده و غیرزنده تقسیم می‌کرد، یعنی بخشی که مدرن بود و شایستهٔ زیستن و بخشی که مدرن نبود و در همان هنگام مرده بود. شعار جنگی اندیشهٔ مدرن چنین بود: "مرگ بر مردگان"، و این یعنی "مرگ بر گذشته"، یعنی باکسانی که بعداً ترور آنها را نابود کرد در حکم مرده رفتار کردن. پس در خود اندیشهٔ مدرن وجهی از خشونت وجود دارد که ما آن را در قرن بیستم در عمل دیده‌ایم. پس کاملاً حق داریم مدرنیته را زیر سؤال ببریم، درعین‌حالی که آن را مسئول تمام جرایمی که در بطن آن واقع شده است به‌شمار نیاوریم. پس من پیشاپیش به نقد گرایشهای پسامدرن نمی‌پردازم، بلکه تصور می‌کنم که پسامدرنیسم به وعده‌هایش وفادار نیست. تصور می‌کنم که پسامدرنیسم ــ به صورتی که برای ما طرح می‌شود ــ به نوعی اوج مدرنیته است. وانگهی پگی پیش از هایدگر این را دیده است. پگی می‌گوید این باور وجود دارد که در این جهان که خدا مرده است دیگر متافیزیکی نیست. حال آنکه یک متافیزیک مدرن وجود دارد، چون این قرن «بی‌خدا» نیست، بلکه «خودِ خدا» است، یعنی انسان خود را به جای خدا می‌گذارد و خود را به شکل خدا می‌سازد و خود را خدا می‌سازد. هایدگر این فکر را دنبال می‌کند و از متافیزیک ناشی از فاعل شناسایی سخن به میان می‌آورد، یعنی فردی که بنیادش از خودش است و می‌خواهد آقای همه چیز باشد. و پسامدرنیسم این آقایی است که به منتها درجهٔ خود رسیده است، آقاییِ تکنولوژی و آقاییِ تاریخ. تاریخ بدل به نوعی فروشگاه می‌شود که هر کس در آن کار خود را انجام می‌دهد. جهانگرد در واقع نمونهٔ اعلای انسان پسامدرن است، یعنی بالاترین حد ترقی انسان مدرن. ما جهانگردانی هستیم که دعوت شده‌ایم تا با هم در جهان و در گذشتهٔ تاریخی گردش کنیم و در هر جا آن هویتی را که در دسترسمان قرار می‌دهند از آن خود سازیم. این آن صورت نوی است که وجود به خود گرفته است و نیرنگ بزرگ پسامدرنیسم آن است

که به این جهانگرد هیئت و شأن کوچ‌نشین و خانه‌بدوش را می‌بخشد، یعنی شأن کسی که از زمین خود کنده شده است و پیوندی با جایی ندارد. و این نیرنگ را من خواسته‌ام برملا سازم. درعین‌حال کوشیده‌ام وجهی از تجربهٔ یهودیان را نیز مورد سؤال قرار دهم. این تجربه، که پگی خود آن را از طریق چهرهٔ برنار لازار(Lazare) تحلیل می‌کند، یکباره در خدمت جهانگردی قرار می‌گیرد که خود را ادامه‌دهندهٔ کوچ‌نشینی و خانه‌بدوشی یهودی می‌بیند. و من برای این تجربهٔ تاریخی احترام بسیار قائلم. بنابراین خواسته‌ام به خوانندگان در برابر خطرات این اختلال و آشوب هشدار دهم.

□ شما در آخرین بخش کتابتان دربارهٔ پگی تمایزی نیز میان آنچه «خدمت به خود» و «خدمت به دیگری» می‌نامید می‌گذارید. به عبارت دیگر، براساس آنچه شما می‌گویید، ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن افراد دیگر خود را «مسئول» نمی‌دانند، زیرا دیگر قادر به «پاسخ دادن» به دیگری ــ به معنایی که لویناس به این کلمه می‌دهد ــ نیستند.

□ دقیقاً. شما آنچه را الساعه گفته شد کامل کردید. اگر کوچ‌نشینی معنایی داشته باشد، دقیقاً همین است، یعنی تأیید تقدم دیگری بر وجود، و چهره بر مکان، و آنچه «کتاب مقدس» بازگو می‌کند و به نظر لویناس تجربهٔ تاریخی یهودیان حاوی آن است. اما امروز ما در ترکیبی کاملاً متفاوت بسر می‌بریم که خدمت به دیگری نیست، بلکه خدمت به خود است. حال اگر کسی برای گریز از این وضع به ترفندی اخلاقی دست بزنند، دغلکاری کرده است. من می‌کوشم این دغلکاری را که امروز در جهان ما درکار است برملا سازم.

□ بنابراین ما شاهد فقدان وطنپرستی هستیم. این فقدان وطنپرستی رابطه‌ای مستقیم با رشد نسبی‌گرایی فرهنگی دارد.

□ بله، نسبی‌گرایی فرهنگی نمودی است از این حمایت عمومیت

یافته از مصرف‌کننده و این واگذاری کل واقعیت در اختیار آدمها. نسبی‌گرایی فرهنگی دیگر آن نقشی را که در آغاز داشت ندارد. معنای نسبی‌گرایی فرهنگی چه بود؟ نسبی‌گرایی فرهنگی به معنای مقابله با تفرعن غربی و نقش مسلط غرب بود. پس وجهی از نقد آن ذهنی‌گرای‌ای بود که قبلاً صحبتش را کردیم. غرب، به نام رشادتهایش در عالم صنعت، خود را آقای جهان می‌داند. و ناگهان قوم‌شناسان از راه می‌رسند و می‌گویند: "نه، این‌طور نیست که یک تمدن باشد و تعدادی اقوام وحشی، بلکه تعدادی فرهنگ وجود دارد؛ پس متواضع‌تر باشید و وجود دیگری را بپذیرید. چون دیگری همواره قابل جذب و هضم نیست. دیگری‌ای هست که در مقابل شما مقاومت می‌کند." پس می‌توان گفت که نسبی‌گرایی فرهنگی اعتراضی بود به این گرایش غرب برای تحلیل بردن دیگری در خود.

امروز وضعیت کاملاً متفاوت است؛ بدین معنی که دستاوردهای نسبی‌گرایی فرهنگی را به کار می‌گیرند تا در قلمرو فرهنگ همه چیز را در یک سطح قرار دهند و لذا به «فرهنگ عامه» و «صنعت فرهنگ» مشروعیت ببخشند، یعنی آن فرهنگی را به خورد ما بدهند که صنعت آن را در اختیار خود گرفته است و آن را تولید انبوه می‌کند. در نسبی‌گرایی فرهنگی عناصر نقد تکنولوژی وجود داشت. اما امروز تکنولوژی مفهوم و مضمون نسبی‌گرایی فرهنگی را به نفع خود مصادره کرده است تا همه چیز را در یک قالب قرار دهد و خود فرهنگ را هم به صورت نوعی سوپرمارکت نمایش دهد. به همین خاطر فرهنگ، حتی در غرب هم، جایگاهی بیش از پیش متزلزل و شکننده دارد.

□ هشت سال پیش در کتاب «شکست اندیشه»، شما به مخالفت با تبدیل ملتهای اروپایی به جوامع چندفرهنگی و تحلیل رفتن فرهنگ در یک کل فرهنگی برخاستید. فکر می‌کنید می‌توان امروز برای جهان یک نمای فرهنگی کلی قائل شد به طوری که تمام فرهنگها با آن سنجیده شوند؟

□ امروز، شاید؛ چون من از آن موقع نوشته‌های هانا آرنت را بسیار خوانده‌ام. تصور می‌کنم بیشتر لازم است در خصوص آن چیزی فکر کرد که می‌توان آن را «جهان مشترک» نامید. چه می‌شود که انسانها، علی‌رغم تفاوتهایشان، می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؟ برای این سؤال امروز دو پاسخ محتمل وجود دارد. پاسخ اول، پاسخی است که عام شدن را فرض کار خود می‌داند و بر اساس آن ساخت فرهنگ جهانی را به عامه واگذاشته است، که البته در این کار موفق نیز بوده است. چند روز دیگر بازی فینال جام جهانی برگذار می‌شود و میلیاردها انسان این بازی را تماشا خواهند کرد. می‌بینیم که فوتبال تعلق به جا و زبان خاصی ندارد، اما این برای اینکه جهانی باشد کافی است. آیا انسانیت انساندوستان خواهان چیز بیشتری نیست و آیا نباید دربارهٔ فرهنگ بیشتر فکر کرد؟ آیا فرهنگ وسیله‌ای نیست که به کمک آن انسان می‌تواند به ذهنیتی وسیعتر دست یابد؟ حال که یک «جهان عام» دارد در مقابل ما شکل می‌گیرد، آیا ضرورت ندارد که «جهان مشترک» حقیقی را در تقابل با این «جهان عام» قرار دهیم؟ اگر این درست باشد، فرهنگ یگانه ابزاری است که ما برای ساختن این جهان مشترک در اختیار داریم. نظریاتی را که در کتاب شکست اندیشه ارائه داده‌ام امروز به این صورت بازسازی می‌کنم. بازسازی کنونی این نظریات برای من بسیار ارزشمند است.

□ شما همچنان منتقد سرسخت پدیدهٔ چندفرهنگ‌گرایی هستید. این‌طور نیست؟

□ بله، منتقد سرسخت؛ چون آنچه را چندفرهنگ‌گرایی به امریکا داده است می‌بینیم. درحالی‌که وظیفهٔ فرهنگ وسعت بخشیدن به ذهنیت ماست، کار چندفرهنگ‌گرایی محدود ساختن ذهنیتها و محصور کردن آنها در خودشان بوده است. فکر می‌کنم فرهنگ ممکن نخواهد بود، مگر جایی اساسی به تحسین اختصاص داده شود. و من احساس می‌کنم که تحسین دارد از

جهان ما رخت برمی‌بندد. به نظر من چندفرهنگ‌گرایی ــبه صورتی که در محیطهای دانشگاهی امریکا و از طریق مفهوم «به‌لحاظ سیاسی درست» (Politically Correct) وجود دارد ــ وجهی است از آن چیزی که نیچه «کینه» می‌نامید. در کتابی که بتازگی چاپ شده است، به نام چندفرهنگ‌گرایی، چارلز تیلر، فیلسوف کانادایی، می‌کوشد با حفظ بی‌طرفی و بدون جانبداری، پدیدهٔ «به‌لحاظ سیاسی درست» را توضیح دهد. او می‌گوید: "نظام قدیم جامعه‌ای بود مبتنی بر شرافت، یعنی تمایز و تفاوت. جامعهٔ ما بر احترام استوار است، یعنی برابری افراد." و می‌افزاید: "نشستن احترام به جای شرافت، عواقبی فرهنگی به دنبال دارد که فقط به‌لحاظ لزوم رعایت احترام مشروع و مجاز هستند. نتیجه این می‌شود که گشودن درهای آثار فرهنگی به روی فرهنگهای دیگر مجاز شمرده می‌شود. به صرف اینکه سیاهپوستان و امریکای‌لاتینی‌ها ــبحق ــ از انحصار فرهنگ در دست سفیدپوستان احساس مظلومیت می‌کنند، همهٔ این فرهنگها به کناری گذاشته می‌شوند. درنتیجه، ناگهان فرهنگ دیگر فضای تحسین یا فضای کشف نخواهد بود و بدل به فضای شناسایی می‌گردد. دیگر کسی به دنبال آموختن چیزی دربارهٔ جهان نیست، بلکه می‌خواهیم مورد شناسایی قرار گیریم." این تغییر قابل محاسبه نیست، چون بحث کردن بر سر این موضوعها کاملاً طبیعی است، البته نه با این اصطلاحات، چون احمقانه‌اند. اگر دانته کتاب کمدی الاهی را نوشته است و من آن را می‌خوانم، به خودم با غرور نمی‌گویم که "یک سفیدپوست غربی کمدی الاهی را نوشته است؛ چه نویسندهٔ پرقدرتی؟" من با دانته همان رابطه‌ای را که ممکن است با تیم فوتبال مورد علاقه‌ام داشته باشم ندارم. من این رابطهٔ همانند شدن (identification) را با دانته ندارم. حتی اگر این رابطهٔ همانند شدن را با نویسنده‌ای فرانسوی هم داشته باشم، رابطه‌ای ناپایدار است که گویای هیچ چیزی در مورد علاقه‌ام نیست. چون اگر لافونتن را دوست دارم، به این دلیل است که تصور می‌کنم قصه‌هایش همان اوضاع و احوالی را ترسیم می‌کند که گویای اوضاع و احوال من نیز هست. مونتنی هم همین‌طور است. مونتنی فرانسوی است، خوش به حال

فرانسه! مهم این امر است که مونتنی کسی است که به شرایط انسانی عمیقاً می‌اندیشد. و در دورانی که هر کس فقط متخصص یک بخش از مسائل انسانی شده است، باید کسانی باشند که به کل حیطهٔ انسانیت بیندیشند، و این افراد به نظر من همان نویسندگان هستند. خوب، دنبال نویسندگان دیگری بگردیم که همین توانایی را داشته باشند. من یافتن این نویسندگان را وظیفهٔ خود می‌دانم. اما متأسفانه دیگر این ملاکها به‌کار نمی‌روند. اکنون ملاکهای شناسایی مورد استفاده قرار می‌گیرند. یکباره ارزش آثار قدیمی به هویت(identité)شان تقلیل می‌یابد. می‌گویند چون اینها را سفیدپوستان نوشته‌اند پس فقط مال خود آنهاست و در دنیای چندفرهنگی ارزشی ندارد. درعین‌حال ارزش آثار تازه‌ای راکه می‌خواهند به نام چندفرهنگ‌گرایی به ما بشناسانند خود یک نوع ارزش‌گذاری بر اساس هویت است، هویتی که امروز غالب شده است. می‌گویند که سفیدپوستان بهتر نیستند، چون فقط سفیدپوست هستند. در عین حال، می‌گویند فرانتس فانون شاهکار است، چون نویسنده‌ای افریقایی است. حرف من این است که باید موضوع صحبت را روشن کنیم: راجع به چه چیزی داریم حرف می‌زنیم؟ فرهنگ کجاست؟ جهان مشترک کجاست؟

□ پس چندفرهنگ‌گرایی در خلاف جهت آن چیزی حرکت می‌کند که گوته «ادبیات جهانی» (weltliteratur) می‌نامید؟

□ بله، در مقابل weltliteratur و هرگونه ارتباط ممکنی میان انسانها قرار دارد. به این خاطر این خطر وجود دارد که به جهانی پاگذاریم آکنده از نفرتی فزاینده، جهانی که برای ارتباط تنها از خرده‌فرهنگها بهره می‌گیرد.

□ آیا می‌توان این اوضاع و احوال را دال بر شکست عمومیت دانست. من از خودم می‌پرسم که آیا آنچه کوندورسه «پراکندن روشنگری» می‌نامید، در این پایان قرن بیستم هنوز می‌تواند برنامهٔ فلسفی و سیاسی ارزشمندی محسوب

شود. آیا جنگ در یوگوسلاوی سابق تأییدی بر شکست ارزشهای عام در اروپا نیست؟

□ کاملاً حق با شماست، اما چیز دیگری هم هست. بی‌هیچ تردیدی ارزشهای عام دچار شکست شده‌اند، اما فهم ارتباط تعدادی از اصول و تاریخ و اطلاعات نیز دچار شکست شده است. من تصور می‌کنم که این شکست را به حماقتِ نوعی عام‌گرایی نیز می‌توان نسبت داد که قوهٔ تشخیص ندارد و نمی‌تواند احتمالات را در نظر گیرد. ملت پدیده‌ای است که ناخالصی دارد، و تا آنجا که پدیده‌ای مدرن است بر ارادهٔ افراد و لذا بر استقلالشان صحه می‌گذارد. اما درعین‌حال ملتی نیست که تاریخ و گذشته نداشته باشد، و ما دیگر براحتی نمی‌توانیم این ناخالصی را، به نام نوعی عام‌گرایی سفت و سخت، بپذیریم. ما به نوعی برای جدا کردن خطوط از یکدیگر مبارزه می‌کنیم. چشم پوشیدن از گذشته، از پیوندها، و قبول آزادی فرشته‌آسای آدمیان. به این ترتیب، به نام عام‌گرایی، بُعد بومی ملت را به دور می‌افکنیم. می‌گوییم مرگ بر قومیت، زنده باد جهانیت. یوگوسلاوی هم نوعی نزدیک شدن به این وضعیت بود. یوگوسلاوی آمیزه‌ای بود از جنبه‌های برتر ملتها. و این سختگیری متافیزیکی به تنفر، یا دست‌کم مسامحه در برابر تنفر، انجامیده است. بنابراین باید هم از ارزشهای عام و جهانی‌ای دفاع کرد که مورد تهدید چندفرهنگ‌گرایی قرار دارند، و هم این نوع سختگیری متافیزیکی و جنبه‌های سطحی عام‌گرایی را نقد کرد.

□ چیزی که هم اکنون گفتید مرا به یاد آن فکر یگی می‌اندازد که شما در کتاب «چگونه می‌توان کروآت بود؟» نقل می‌کنید: "هرچه گذشته‌ای که در پشت سر داریم بیشتر باشد، بیشتر لازم است مراقب خلوص آن باشیم." آیا اروپا در حال تبدیل تاریخش به خاطره‌ای پوچ و بیهوده نیست؟ این پرسش را برای نتیجه گیری از گفت‌وگویمان طرح کردم.

□ حرف شما بسیار بجاست و در واقع نتیجه را شما گرفتید. پگی، با این جمله، دوباره مفهومی را وارد سیاست می‌کند که شاید مدرن نباشد اما ضرورت مطلق دارد، و آن مفهوم «شرافت» است. شرافت چیست؟ شرافت یعنی نامی داشتن و بر خلاف شئون این نام عمل نکردن. و به نظر من این یکی از ابعاد عمل است که امروز فراموش شده است، چون تصور بر این است که آزادی همان خلاصی از قید گذشته است. آزادی یعنی فردی کاملاً تنها و مستقل، مست از خودکفاییش، و به نوعی رها از بار گذشته. اما به نظر من این نوع نگرش به آزادی فوق‌العاده خطرناک است و عواقبی به دنبال دارد. مجموعه‌ای از افراد که چنین تصوری از یکدیگر دارند فقط می‌توانند سیاستی مبتنی بر عدم شرافت به وجود آورند. و تعجب‌آور نیست که اروپای امروز فاقد شرافت است، چون معتقد بوده است باید خود را از قید اندیشهٔ شرافت هم خلاص سازد.

ژوئیه ۱۹۹۴

۷

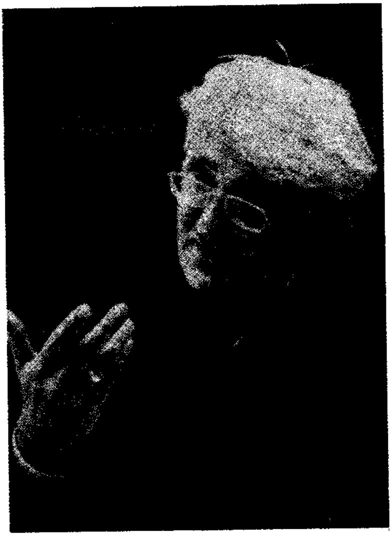
فلسفهٔ سیاسی

گفت‌وگو با:

یورگن هابرماس

کورنلیوس کاستوریادیس

آیزایا برلین



یورگن هابرماس

Jürgen Habermas

☐ لطفاً از تربیت و تحصیلات فلسفی خود بگویید و اینکه چگونه به فلسفه علاقه‌مند شدید؟

☐ در ژوئن ۱۹۲۹ به دنیا آمدم و در ۱۹۴۹ دیپلم گرفتم. سپس در زوریخ، گوتینگن، و بن به تحصیل فلسفه، تاریخ، روانشناسی، ادبیات آلمان، و اقتصاد پرداختم، و در ۱۹۵۴ از پایان‌نامهٔ دکترای فلسفه‌ام با عنوان مطلق در تاریخ: بررسی فلسفهٔ دورانهای تاریخی شلینگ، در دانشگاه بن دفاع کردم. مدتی به‌عنوان خبرنگار آزاد فعالیت می‌کردم و سپس در مؤسسهٔ پژوهشهای اجتماعی فرانکفورت استادیار پژوهشی شدم. در سال ۱۹۶۱، با استفاده از بورس DFG (جامعهٔ محققان آلمان)، دورهٔ استادی دانشگاه ماربورگ را، با پایان‌نامه‌ای تحت عنوان دگرگونی ساختاری گسترهٔ همگانی، گذراندم. مدت ۱۰ سال، از ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۱، به تدریس فلسفه و جامعه‌شناسی، ابتدا در دانشگاه

هایدلبرگ و سپس در دانشگاه فرانکفورت، پرداختم.

از ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۱ مدیر مؤسسهٔ ماکس پلانک در علوم اجتماعی، در اشتارنبرگ، بودم و در عین حال به تدریس در دانشگاه فرانکفورت نیز ادامه دادم. از ۱۹۸۳ تا امروز، ضمن آنکه همچنان در دانشگاه فرانکفورت فلسفه درس می‌دهم، با مؤسسهٔ ماکس پلانک در تحقیقات روانشناختی نیز همکاری دارم. در این میان در دانشگاههای هاروارد، برکلی، و پرینستن نیز به‌عنوان استاد مهمان تدریس کرده‌ام.

در سال ۱۹۸۳ به عضویت فرهنگستان زبان و شعر آلمان و انستیتوی بین‌المللی فلسفه در پاریس پذیرفته شدم. در سال ۱۹۸۸ عضو رسمی فرهنگستان اروپا شدم و در ۱۹۹۴ به همکاری با فرهنگستان علوم انگلستان دعوت شدم.

□ چگونه با آدورنو و مکتب فرانکفورت آشنا شدید؟ تأثیر این آشنایی بر شکل‌گیری فلسفهٔ شما چه بود؟ آیا به‌لحاظ فلسفی هنوز خود را به فکر آدورنو نزدیک احساس می‌کنید؟

□ در زمان تحصیل در بن، تصادفاً باکتابهای تاریخ و آگاهی طبقاتی، اثر لوکاچ، و دیالکتیک و روشنگری، اثر هورکهایمر و آدورنو، آشنا شدم. این کتابها را به ما درس نمی‌دادند، ولی هر دو آنها مرا مجذوب خود کردند، چرا که سنت هگلی و مارکسی ــ که من از این طریق آنها راکشف کردم ــ بدل به زمینه‌ای شد که توانستم در آن علایق فلسفی و سیاسی خود را،که تا آن زمان به طور موازی حرکت می‌کردند، در هم ادغام کنم. یک سال پس از اخذ دکترا، یعنی در سال ۱۹۵۶، باکمک دوستی مشترک (آدولف فریزه که بعداً مؤسسهٔ انتشاراتی موزیل را تأسیس کرد) با آدورنو آشنا شدم. در آن زمان کتاب *Prismen*، نوشتهٔ آدورنو، به چاپ رسیده بود. او بلافاصله مرا به فرانکفورت دعوت کرد و من دستیار او شدم (اولین دستیاری که آدورنو به کار گرفت).

همکاری با او مرا وارد چارچوب فکری ـ معنوی جدیدی کرد که تفکر انتقادی و آوانگاردیسم زیباگرای سالهای آخر جمهوری وایمار بود. در آن زمان بود که من به مطالعهٔ فروید، دورکم، و ماکس وبر روی آوردم و این مسئلهٔ مهم را درک کردم که دوگانگی عمیقی بین مدرنیسم اجتماعی و مدرنیسم فرهنگی وجود دارد. آدورنو یک نابغه بود؛ احترامی که من امروز برای او قائل هستم به‌هیچ‌وجه با آن دوران فرقی نمی‌کند.

□ ویژگیهای اصلی تفکر شما را می‌توان با توجه به مباحثات مختلفی که با سایر فیلسوفان و مورخان داشته‌اید کاملاً مشخص کرد. در واقع، میزان و اهمیت گفت‌وگو و بحث در زندگی فکری شما، در مقایسه با دیگر متفکران پس از جنگ، بسیار چشمگیر است. می‌خواستم بدانم که چرا در سه دههٔ گذشته این‌قدر به تبادل نظر و مباحثه علاقه‌مند بوده‌اید؟ چرا با این همه متفکر (پوپر، گادامر، لومان، لیوتار، و غیره) در رشته‌های مختلف و به اشکالی اینچنین متنوع باب بحث را گشوده‌اید؟

□ علت ورود من به بحث پوزیتیویسم آن بود که در آن زمان عقیده داشتم که باید از مواضع نقد نظریه‌های اجتماعی، با استفاده از نظریه‌های شناخت و آگاهی، دفاع کرد. از این دیدگاه است که به نقد نظریهٔ لومان پرداختم؛ چراکه روش توضیح و تفسیر او شبیه «نظریهٔ نقد اجتماعی» بود، ولی نتایج او نه‌تنها متضاد بلکه حتی بدبینانه و پرکنایه بود. برخوردهای دیگری که بین من و دیگر دانشمندان روی داد به‌هیچ‌وجه جنبهٔ جدلی نداشت: کتاب حقیقت و روش، نوشتهٔ گادامر، را در چارچوب یک سلسله نقد کتاب مورد بررسی قرار دادم و آثار فوکو و دریدا را به‌عنوان آثاری مهم در مباحث مدرن فلسفی در چارچوب یک کتاب، تحت عنوان گفتمان فلسفی مدرنیته، نقد کردم. سایر نویسندگان بودند که بحث ما را به «مقابله» تعبیر کردند. البته باید یادآور شد که، در بین همکارانم، من از کسانی هستم که کمتر به منتقدان خود جواب می‌دهند. این‌گونه «مقابله»ها وقت و نیروی انسان را صرف خود می‌کند. مثلاً

اخیراً به انتقادهایی که دربارهٔ فلسفهٔ حقوق من ــ در کتاب واقعیت‌گرایی و اعتبار حقوقی (۱۹۹۲) ــ شده بود به‌طور کامل پاسخ دادم. این را هم بگوییم که این‌گونه گفت‌وگو ـ مقابله‌ها پرثمر نیز هستند، چراکه نقد هوشمندانه بر نظریات اثر مثبت می‌گذارد.

□ یکی از نخستین مسائلی که پس از رساله‌تان به آن پرداختید، جایگاه بحث گسترهٔ همگانی بود که در کتاب «دگرگونی ساختاری گسترهٔ همگانی» مطرح می‌کنید. چه چیزی نظر شما را به سوی مفهوم «گسترهٔ همگانی» جلب کرد؟

□ ساختار گسترهٔ همگانی مجموعه‌ای است از شرایط اجتماعی برای ایجاد و ارتقای خواست دموکراتیک از نظر سیاسی. پس از جنگ جهانی دوم، من به سوسیالیسم گرایش پیدا کردم. به همین علت، مسئلهٔ «فرایند دموکراتیک کردن قدرت سیاسی و پشتیبانی از فرهنگی سیاسی که لیبرال باشد و احترام متقابل را رعایت کند» بدل به مسئلهٔ زندگی من شد. سیاستگذاری عقلانی بدون مشارکت دموکراتیک مردم قابل اجرا نیست؛ برای چنین مشارکتی شرکت در انتخابات آزاد سیاسی لازم است، ولی کافی نیست. دستیابی به چنین مشارکتی باید از طریق فرایندهای تصمیمگیری نهادی‌شده صورت پذیرد، و این‌گونه فرایندها باید جزئی جدایی‌ناپذیر از فضای عمومی اجتماع باشند و در عین حال قابلیت دریافت امواج روابط سیاسی را نیز داشته باشند. ولی آراءِ عمومی خود باید با استفاده از گفت‌وگو و تبادل نظر ساخته شود تا بتواند نفوذی عقلانی بر سیاست داشته باشد. پس باید دارای گسترهٔ همگانی سیاسی‌ای باشیم که ساختاری بازدارنده نداشته باشد.

□ آیا می‌توان گفت که با «نظریهٔ کنش ارتباطی»، شما، پس از کنارگذاشتن الگوی شناخت متافیزیکی اواخر دههٔ ۶۰ و اوایل دههٔ ۷۰، محیط یک دایره را پیمودید و با مفهوم گسترهٔ همگانی به نقطهٔ آغاز رسیده‌اید؟

□ درست است؛من در نظریهٔ «کنش ارتباطی» و،بیش از آن، در کتاب واقعیت‌گرایی و اعتبار حقوقی از گرایشهای قدیمی استفاده کرده‌ام ــ البته در چارچوب نظریهٔ تبادل نظر که خود بر پایهٔ بررسیهایی در زمینهٔ فلسفهٔ زبان استوار است. به این ترتیب، مباحث کتاب شناخت و مصلحت فعلاً کنار گذاشته شده‌اند.

□ طرح فلسفی شما برای تجدید حیات مدرنیته و دفاع از روشنگری را نقد شما بر فیلسوفان پسامدرن فرانسوی (نظیر لیوتار، فوکو، دریدا، و جز آن) کامل می‌کند. به عقیدهٔ شما معایب گفتمان پسامدرن چیست، و وجوه تمایز عمدهٔ شما از آن دسته فیلسوفانی که «محافظه کاران جوان» می‌نامیدشان در چه چیز است؟

□ اصطلاح «محافظه کاران جوان» باعث سوءِتفاهم شده است. منظور از این اصطلاح، که ناظر بر پدیده‌ای آلمانی است، آن نسل از روشنفکران آلمانی است (که تا به امروز نیز نفوذشان را حفظ کرده‌اند) که تفکر آنها تحت تأثیر تجربهٔ جنگ جهانی اول و میراث ملی‌گرایی ویلهلمی افراطی آلمان شکل گرفت، همانند کارل اشمیت، ارنست یونگر، گوتفرید بن، مارتین هایدگر، هانس فرایر، و دیگران.

وقتی به پساساختگرایان (Post-structuralistes) نگاه می‌کنیم، یک وجه مشترک بین این دو گروه می‌بینیم: هر دو آنها نیچه را تبدیل به خدای نقد غیردیالکتیکی خود کرده‌اند. در مقابل این نظریه، من عقیده دارم انسان فقط هنگامی می‌تواند نیروهای مخرب مدرنیسم فرهنگی و اجتماعی را با موفقیت مورد نقد قرار دهد که معیارهای نقد خود را برای دیگران روشن سازد. این معیارها به‌هیچ‌وجه ریشه در کهنه گرایی ما ندارند، بلکه درست به سنتهای آن روشنگری برمی‌گردند که خود نیز زیر ضربات انتقاد قرار دارد. مدرنیسم را نباید منفی‌گرایانه با پدیده‌های سنتی یکسان دانست، بلکه باید آن را جداگانه

مورد توجه قرار داد و ابعاد آن را درک کرد.

خود ـ متعین‌سازی (selbst bestimmung) و خود ـ متحقق‌سازی (selbst verwirklichung)، یعنی دو مفهومی که گرایشهای فلسفی امروز برای نقد مدرنیته از آنها استفاده می‌کنند، خود ریشه‌های مدرن دارند. ما نباید بگذاریم که فقط آن اندیشه‌هایی به ما دیکته شوند که در خدمت «فردگرایی مالکانه» (possessiven individualismus) هستند. ما باید اندیشه‌های مدرنیته را با نگاهی میان‌ذهنی (intersubjectivistiche) مورد مطالعه قرار دهیم و تمام گرایشهای عقب‌افتاده، استعمارگرایانه، و جامعه‌شناختی داروینی را از آن دور کنیم. به طور خلاصه می‌توان گفت: من به «دیالکتیک روشنگری» تا این حد وفادار مانده‌ام که بر این مسئله پافشاری می‌کند که باید فرایند مدرنیسم را با نگاهی چندبعدی و به طور کامل مطالعه کنیم: پشت آینه در حقیقت پشت چیزی است که ما جلو آن را می‌بینیم. به عبارت دیگر، عقل را فقط وقتی می‌توان به‌طور ریشه‌ای مورد انتقاد قرار داد که به آن جنبهٔ کاملاً عینی و معقول ندهیم و در پدیدهٔ «عقلِ ابزاری» غرقش کنیم. در غیر این صورت، نقد، خود غیرمنطقی می‌شود و همانند اواخر کار هایدگر، به روشی «احضاری» (evokative) تبدیل می‌گردد.

□ فیلسوفانی نظیر لئو اشتراوس کوشیده‌اند در برابر فلسفه‌های مدرن نظریهٔ تازه‌ای بر مبنای فلسفهٔ سیاسی سنتی، با بخشیدن حیات مجدد به لحظات عمدهٔ فکر متافیزیکی، بپردازند. فکر می‌کنید ممکن است میان طرح مدرنیته و تفکر متافیزیکی پس از هگل ارتباطی برقرار کرد؟

□ لئو اشتراوس بدون شک متفکری فلسفی و جذاب است و در امریکا شاگردان مهمی پیداکرده است. ولی تلاش او برای مقبول ساختن سنت متافیزیکی، در مقابل طرز تفکر مدرن، بیشتر نتیجهٔ مطالعه و تفسیر ناقص او از آثار کلاسیک است تا برخوردی سیستماتیک که مستقل از مفاهیم سنتی باشد.

روزآمد کردن یک سنت بزرگ، حتی اگر به کمک تفسیری بسیار گیرا انجام شود، نمی‌تواند جانشین استدلالی گردد که به اصل موضوع توجه دارد. تفکرات بعد از هگل تفکراتی منحرفند که منطق آنها نه در درک منطقی جهان و در شفافیت خودآگاهی فاعل شناسایی، بلکه در روشهای استدلال و تحقیق ریشه دارد. بدین ترتیب، کلیهٔ تفکراتی که پس از هگل می‌توان آنها را جدی تلقی کرد، تفکرات مابعدمتافیزیکی هستند. این تفکرات هنگامی که سعیشان این باشد که افکار متافیزیکی را، در محتوا، از نابودی نجات دهند، پیشفرضهای خود را تغییر می‌دهند. آدورنو هنگامی از متافیزیک سخن گفت که لحظهٔ شکست آن فرارسیده بود.

فلسفهٔ مدرن، حتی در سازنده‌ترین حرکات خود، از محتوای معنی‌شناختی احادیث مذهبی استفاده می‌کند. استقلال آداب و اخلاق (اصطلاحی که توسط کانت و روسو به‌کار برده شد)، سخنان مارکس دربارهٔ ازخودبیگانگی طبقاتی و رهایی بشریت، افکار بنیامین دربارهٔ نیروی تقلید، طرح مسئلهٔ «ناهمانندی» توسط آدورنو ــ همگی بدون میراث اندیشهٔ لائیک در تکامل افکار غیرقابل تصور است. از سوی دیگر، فلسفهٔ مدرن از میراث افکار و حدسیات خود پرهیز می‌کند. این فلسفه، همچنین، از درون‌بینی‌هایی (intuitions) مایه می‌گیرد که در گفتمان توضیحی عنصر جزمی خود را از دست می‌دهند و ارزش و اعتبار خود را کاهش می‌دهند. در اینجا باید متذکر شد که فلاسفهٔ غربی در اواخر قرون وسطا بر وجود نوعی الحاد(atheism) روش‌گرایانه پافشاری می‌کردند تا واقعیتهای مذهبی و عقلانی را با یکدیگر درنیامیزند. در حقیقت می‌توان گفت آنها نخستین نمایندگان مدرنیسم اولیه بودند.

□ هانا آرنت نیز در آثار خود کوشیده است نظریهٔ سیاسی سنتی را مد نظر قرار دهد، هرچند از مسائل مدرنیته آگاه است. به عقیدهٔ شما، چگونه می‌توان در چارچوب دیدگاه ارسطوییِ ماهیت عملی بافت اجتماعی و سیاسی به تفکر پرداخت و در عین حال آن را در گفتمان سیاسی مدرن نیز بسط داد؟

□ هانا آرنت قدرت سیاسی را قدرتی می‌داند که در روابط درون جامعه به وجود می‌آید و آن را در مقابل زورگویی و خفقان قرار می‌دهد. این نظریه را من نمونه‌ای جالب می‌دانم که بر طبق آن، تفکری کلاسیک، تحت شرایط افکار مابعدمتافیزیکی، به صورتی سازنده به تفکری مدرن تبدیل می‌شود. در این مورد آرنت به تفکر ارسطو در مورد ایزونومیا (isonomia)، یعنی «خود ـ قانونیِ برابری و آزادی» رجوع کرده که مورد توجه متفکرانی چون کاستوریادیس نیز بوده است.

□ شما در آثار اولیه‌تان غالباً نوعی «فلسفهٔ آگاهی» را که حاصل ذهن (subject) منفردی است که جهان را تماشا می‌کند ــ در تقابل با مفهوم میان ـ ذهنیتی (intersubjectivity) قرار می‌دهید که در آن معانی، هنجارها، و ارزشهایی مشترک غلبه دارند. فکر می‌کنید که در جوامع دموکراتیک مدرن میان عام‌گرایی و فردگرایی تباینی وجود دارد؟

□ در مورد عدالت سیاسی و اخلاق، «عام‌گرایی» به این معنی است که فقط آن قوانینی معتبرند که، در صورت اجرای آنها، برای همه به طور مساوی منفعت داشته باشند. منافع فرد نباید قربانی منافع همگانی شود، هرچند منافع همگانی کاملاً قابل احترام است. بدین ترتیب، عام‌گرایی، به صورتی که ما از آن در اخلاق عقلانی و حقوق بشر، در قواعد دولتی قانونی، و در دموکراسی استفاده می‌کنیم، شرطی است برای فردگرایی. ولی این فردگرایی را نمی‌توان به معنای رها ساختن آزادیهای دلخواسته‌ای دانست که با هم در رقابت هستند؛ چنین تفکری محور اصلی ایدئولوژی بورژوازی بود. این باید برای ما واضح باشد که «فرد شدن» فقط در چارچوب فرایندهای «اجتماعی شدن» اتفاق می‌افتد، و موجودی شکننده فقط و فقط می‌تواند خود را در شرایط درک میان ـ ذهنی (intersubjective) تثبیت کند. اگر ما در فردگرایی چنین میان ـ ذهنیتی را بپذیریم، آنگاه «خود» در «خودآگاهی»،

«خود ـ متعین سازی»،و «خود ـ متحقق سازی» دیگر به معنای آن «خود»ی نیست که عقلِ ابزاری تبدیل به موجودی در حال رقابت با محیطش کرده است. «فرد اجتماعی شده» فقط هنگامی می‌تواند به طور خودخواسته آزاد باشد که همهٔ افراد موقعیتهای اجتماعی مساوی داشته باشند و تصمیمگیرندهٔ مستقل زندگی خود باشند، بدون اینکه آزادی یک فرد باعث محدودیت آزادی فردی دیگر شود. ولی چنین چیزی قانونگذاری دموکراتیکی را می‌طلبد که در بکارگیری عمومی و همگانی آزادیهای متقابل ریشه دارد، یعنی در بکارگیری حقوق فردی بر پایهٔ برابری و مشارکت مساوی مردمی.

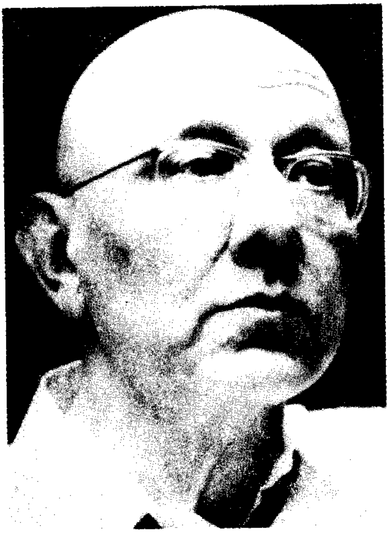
□ شما معتقدید که در غالب جوامع پیشرفتهٔ صنعتی، یکپارچگی و هویت اجتماعی ریشه در اصول جهانی دارد، و نه در سیاستهای دولتی تمرکززدا یا تمرکزگرا. قبول ندارید که دموکراسی، به همان اندازه که نیاز به اتفاق نظر دارد، به اختلاف نظر نیز نیازمند است؟

□ بله، این قواعد جهانی هستند که مساوات حقوقی و اخلاقی را می‌طلبند، نه‌تنها برای اعضای خانواده و همسایگان خود، بلکه برای غیرخودی‌ها نیز. جوامع مدرن دارای ترکیبی همگن نیستند. احترام یکسان در مقابل هر فرد باید شامل آن افرادی نیز بشود که نسبت به یکدیگر غریبند و این حق را هم دارند که غریب بمانند، یعنی این حق را دارند که زندگی کاملاً متفاوت و شخصی خود را دنبال کنند.

این قاعدهٔ همزیستی برابر شامل گروههایی نیز می‌گردد که سنن و ریشه‌های متفاوت دارند ــ یعنی همزیستی ادیان مختلف، نژادها و شبه‌فرهنگهای مختلف، و نیز روشهای متفاوت زندگی که هر یک خواهان حفظ هویت اعضای خود هستند. واضح است که به خاطر وجود این‌گونه تفاوتها و وجود کثرت‌گرایی، در مورد تعداد زیادی از پرسشها، بویژه پرسشهای سیاسی، یک ناهمخوانی عقلانی وجود دارد.

دموکراسی، در حقیقت، آن نوع حکومتی است که زندگی و همزیستی صلحجویانه در کنار این ناهمخوانیها را امکانپذیر می‌سازد. این امکان به این دلیل وجود دارد که ایجاد خواست سیاسی توسط بحث همگانی و فرهنگ مقابله انجام می‌گیرد و تنها همخوانی در مورد اصول مقابله و توافق بر سر قانون اساسی، حقوق بشر، و روشهای تصمیمگیری را، به‌عنوان پیش‌شرط، مطرح می‌کند. این امر شبیه به مباحثه است: انسان فقط هنگامی می‌تواند عقلانی بحث کند که بر سر روش انجام بحث توافقی موجود باشد. بدین ترتیب، عقل دیگر در محتوای یک نظم کهن یا در اندیشه‌های از پیش تعریف‌شده جای نمی‌گیرد، بلکه فقط در ارتباطی موجودیت می‌یابد که ما باید با یکدیگر برقرار کنیم تا بتوانیم گفت‌وگوی آزادانه را جانشین زورگویی و قتل سازیم. و در دموکراسی همین نظریهٔ گفت‌وگوست که درک این مسئله را آسان می‌سازد که همخوانی در مورد روشها (مثلاً در مورد اهمیت قاعدهٔ رأی اکثریت) چگونه وجود تعدادی زیاد از عقاید مختلف را ممکن می‌سازد، عقایدی که هر کدام از آنها برای استدلال بهتر در رقابت هستند. چنین همخوانی در روشها موجب این نیز می‌گردد که هویتهای متفاوت بتوانند در کنار یکدیگر همزیستی کنند. برای دموکراسی، توافق بر سر شرایط احترام متقابل و چندعقیدگیِ عقلانی بسیار مهم است. این عقیده که همه باید به یک الگو زندگی کنند ــ که خود نیز با خفقان سیاسی به مردم تحمیل می‌شود ــ عقیده‌ای افراطی است.

اوت، ۱۹۹۴



کورنلیوس کاستوریادیس

Cornelius Castoriadis

☐ به نظر می‌رسد حوادث اخیر، یعنی جنگ خلیج فارس و پایان دوران کمونیسم، مسئلهٔ ارزشهای مدل دموکراسی را برای ما از نو مطرح می‌سازد. آیا نباید گفت که روی‌هم‌رفته نوعی نسبی‌گرایی در نظم بین‌المللی به وجود آمده است؟ از سوی دیگر، آیا حالت دوقطبی تازه‌ای پدید آمده است، یا اینکه تفوق امریکا تجدید شده است؟

☐ با فروپاشی امپراتوری روسیه ـ کمونیسم، ناتوانی چین، محدودسازی ـ احتمالاً موقتی ـ ژاپن و آلمان در زمینهٔ گسترش فعالیتهای اقتصادی، و بی‌اثری آشکار اتحادیهٔ اروپا به‌عنوان واحدی سیاسی، امریکا صحنهٔ سیاست جهانی را به‌تنهایی اشغال می‌کند، رهبری خود را تحکیم می‌بخشد، و داعیهٔ برقراری «نظم نوین جهانی» را طرح می‌کند. جنگ خلیج فارس تظاهر این وضعیت است. بااینهمه، من فکر نمی‌کنم که بتوان از برتری

مطلق یا نظمی تک‌قطبی صحبت کرد. امریکا ناچار است با تعداد زیادی از کشورها، مسائل، و بحرانها مواجه گردد که در برابر آنها هواپیماها و موشکهایش قادر به انجام هیچ کاری نیستند. نه «هرج و مرج» فزاینده در کشورهای فقیر را، نه مسئلهٔ توسعه‌نیافتگی را، نه مسئلهٔ محیط زیست را نمی‌توان با بمباران هوایی حل و فصل کرد. حتی از دیدگاه نظامی هم، جنگ خلیج فارس احتمالاً نشان‌دهندهٔ محدودیت آن چیزی بود که امریکا ــ گذشته از کاربرد سلاحهای هسته‌ای ــ می‌تواند انجام دهد.

درعین‌حال، امریکا گرفتار نوعی درماندگی و وخامت اوضاع درونی است که تصور نمی‌کنم در فرانسه کسی متوجه آن شود ــ که خطاست، چون امریکا مانند آینه‌ای است که دیگر کشورهای ثروتمند می‌توانند آینده‌شان را در آن ببینند. تضعیف بافت اجتماعی، محلات فقیرنشین، لاقیدی و بی‌شرمی بی‌سابقهٔ مردم، فساد در تمام سطوح، بحران غیرقابل تصور آموزش‌وپرورش (اکنون غالب دانشجویان «صاحب مدرک» خارجی هستند)، بحث بر سر زبان انگلیسی به‌عنوان زبانی ملی، افت مداوم دستگاه تولیدی و اقتصادی؛ مجموعهٔ این عوامل توان رهبری جهانی ایالات متحد امریکا را تحلیل می‌برد و به پایان می‌رساند.

□ بحران خلیج فارس نشان‌دهندهٔ شکست این ادعا نیست که ارزشهای غربی اهمیت و بردی جهانی دارند؟

□ بحران خلیج فارس ابزاری بسیار نیرومند برای آشکار ساختن عواملی بود که یا از قبل می‌شناختیمشان یا اینکه می‌باید بشناسیمشان. توانستیم ببینیم که عرب‌ها، و به‌طورکلی مسلمانان، یکپارچه، با این گانگستر و جلاد ملت خویش ــ یعنی صدام حسین ــ احساس همبستگی و یکدلی می‌کنند. به محض اینکه صدام در برابر «غرب» قرار گرفت، اینان آماده بودند بر ماهیت رژیم وی و تراژدی ملتش سرپوش گذارند. تظاهرات این جریان، پس از

شکست صدام، فرونشست، اما خود این جریان در زیر همچنان ادامه دارد: سنت‌پرستی و «بنیادگرایی» اسلامی از همیشه نیرومندتر است و به مناطقی گسترش می‌یابد که تصور می‌کردیم به راه دیگری می‌روند (یعنی شمال افریقا، پاکستان، جنوب صحرا). این وضع را نفرتی باطنی از غرب همراهی می‌کند، و علت آن این است: یکی از عناصر اساسی در غرب جدایی دین از جامعهٔ سیاسی است. اما اسلام، تقریباً نظیر بقیهٔ ادیان، ادعا می‌کند نهادی «جامع و کامل» است، و لذا جدایی دین از سیاست را نمی‌پذیرد. این جریان را جدلی «ضداستعماری» تکمیل می‌کند و برمی‌انگیزد، جدلی که کمترین چیزی که دربارهٔ آن می‌توان گفت این است که، در مورد کشورهای عربی، بی‌معناست. اگر اعراب امروزه در شمال افریقا بسر می‌برند، به این علت است که این منطقه از قرن هفتم میلادی تحت استعمار آنان قرار گرفت؛ در مورد کشورهای خاورمیانه هم وضع به همین منوال بود. و نخستین «استعمارگران» غیرعرب خاورمیانه (و شمال افریقا) اروپاییان نبودند، بلکه سایر مسلمانان بودند —یعنی نخست ترکان سلجوقی و سپس ترکان عثمانی. عراق به مدت پنج قرن تحت سلطهٔ ترک‌ها بود —و چهل سال هم تحت‌الحمایهٔ بریتانیا. من نمی‌خواهم جنایات امپریالیسم غرب را کوچک جلوه دهم، بلکه می‌خواهم پرده از این افسانهٔ نادرست بردارم که می‌گوید در تاریخ ملتهای مسلمانان هیچ مسئولیتی بر خود آنان مترتب نیست، و تنها کاری که اینان کرده‌اند تحمل منفعلانهٔ آن چیزهایی است که دیگران، یعنی غربیان، بر سر آنها آورده‌اند.

□ در اینجا آیا با محدودیتهای این عام‌گرایی غربی، در برابر نوعی فرهنگ‌گرایی (culturalisme) ضددموکراتیک، مواجه نیستیم؟

□ این سؤال، که امروزه از اهمیتی تراژیک برخوردار است، چندین بعد دارد. به یک معنا، «عام‌گرایی» صرفاً آفریدهٔ غرب نیست. آیین بودا، مسیحیت، یا اسلام «عام‌گرا» هستند، چون دعوت آنها اصولاً خطاب به تمام

انسانهاست، و انسانها همگی در گرویدن به آنها حقی یکسان (و بلکه وظیفه‌ای یکسان) دارند. لازمهٔ این گروش وجود ایمانی مقدم بر آن است ــ و نتیجهٔ آن پیوستن به جهانی است متشکل از معانی (و نیز هنجارها، ارزشها، و نظایر اینها) خاص و «محصور». این محصوریت مشخصهٔ جوامعی است که گرفتار حد بالایی از عدم‌استقلال (heteronomie) هستند. ویژگی تاریخ یونانی-غربی شکستن این حصار و طرح پرسش دربارهٔ معانی، نهادها، و نمایندگیهایی است که جامعه برقرارشان کرده است ــ که خود محتوای کاملاً متفاوتی به عام‌گرایی می‌بخشد. این حصارشکنی همراستاست با طرح خودمختاری اجتماعی و فردی و، لذا، همراستاست با اندیشه‌های آزادی و برابری، خودگردانی جوامع و حقوق فرد، دموکراسی و فلسفه.

اما در اینجا با پارادوکسی مواجهیم که اهمیتی بسیار زیاد دارد؛ این پارادوکس راکسانی که دربارهٔ حقوق بشر، نامشخص بودن وضع دموکراسی، عمل ارتباطی، خودبنیادی عقل، و جز آن داد سخن می‌دهند ــ یعنی پانگلوس (pangloss)هایی که همچنان به سخن‌پردازی بیهوده‌شان ادامه می‌دهند بی‌آنکه بگذارند خشم و خروش تاریخ واقعی نظم ذهنی آنان را مختل سازد ــ با تردستی از دیده‌ها پنهان می‌کنند. «ارزشها»ی غرب داعیهٔ جهانی بودن دارند و بی‌تردید تا حد زیادی نیز چنین هستند، چون هم پیشفرضشان و هم پیامدشان رهایی از قید هرگونه حصار اجتماعی-تاریخی خاصی است که در آن انسانها می‌بینند همواره و بالضروره در آغاز راه هستند. اما نمی‌توان انکار کرد که این ارزشها «ریشه» در شرایط اجتماعی - تاریخی خاصی دارند، و بی‌معناست که ادعا کنیم می‌توانسته است چنین نباشد. بهتر است هرچه زودتر به اصل مطلب برسیم: بیست‌وپنج قرن است که ما این حصار را شکسته‌ایم و «پشت سر» نهاده‌ایم. اما دیگران چنین نکرده‌اند. در نظر ما، می‌توان معقولانه از «ارزشهای ما» دفاع کرد ــ آن هم به این علت که دقیقاً ما بانیان مباحثهٔ معقول، به‌عنوان سنگ محک مقبول و نامقبول، هستیم. اگر دیگری وارد این مباحثه شود، در مجاورت سنت ما ــ یعنی در مجاورت سنتی که در آن همه چیز

مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد ــ در واقع، تعادلش بر هم می‌خورد و دچار حرکت نوسانی می‌شود. اما اگر در پشت وحی الاهی سنگر گیرد، یا حتی صرفاً خود را در پشت سنتی که مقدسش می‌شمارد مخفی سازد (این نوعی وضعیت ژاپنی‌های امروز است)، تحمیل مباحثه‌ای معقول به او چه معنایی دارد؟ و ما مایلیم که براحتی فراموش کنیم که، تا همین اواخر، در سرزمینهای مسیحی نشین، چه بلایی بر سر کتابها و نویسندگانی می‌آمد که ادعا می‌کردند می‌خواهند صرفاً به مباحثه‌ای معقول، بدون توسل به ایمان، بپردازند.

برای اینکه دیگران ــ مسلمانان، هندوها، چه می‌دانم ــ عام‌گرایی را، با محتوایی که غرب می‌کوشد به این مفهوم دهد، بپذیرند، باید از حصار دینیشان، از تودهٔ معانی خیالیشان خارج شوند. تاکنون کار بسیار کمی در این زمینه انجام گرفته است ــ در میان اینان است که مارکسیسم ساختگی یا جهان سوم‌گرایی به حد اعلا جای دین را گرفته است ــ و حتی، به دلایلی که بعداً در مورد آنها صحبت خواهیم کرد، به آن چنگ نیز می‌زنند.

در اینجا و اکنون نمی‌توانیم بحث کنیم که چرا چنین بوده است و هنوز نیز چنین است. مثلاً، چرا فلسفهٔ هندو هیچ‌گاه جهان اجتماعی را مورد پرسش قرار نداده است، یا چرا شارحان عرب‌زبان ارسطو مرتباً به متافیزیک و منطق وی پرداخته‌اند، اما کل مسئلهٔ «سیاست» یونانی را از بنیاد به دست فراموشی سپرده‌اند: همچنانکه برای یافتن تفکر سیاسی در سنت یهودی باید در انتظار اسپینوزای تکفیری ماند. اما ما می‌توانیم توجهمان را معطوف به عواملی کنیم که موجب می‌شوند، «امروز»، جوامع غربی ثروتمند نتوانند تأثیری نجاتبخش بر بقیهٔ جهان داشته باشند، و از خود سؤال کنیم که چرا این جوامع نه فقط کمکی به کاهش قدرت معانی دینی ــ تا آنجا که این معانی سد راه ایجاد فضایی سیاسی می‌شوند ــ نمی‌کنند، بلکه احتمالاً نفوذ آنها را در نهایت تقویت نیز می‌کنند.

جوامع سرمایه‌داری لیبرال چه «الگو»یی در اختیار بقیهٔ جهان می‌گذارند؟ نخست، الگوی ثروتمندی و قدرت تکنولوژیکی و نظامی. دیگران دلشان

می‌خواهد از این الگوها تبعیت کنند، و گاه در این راه موفق هم می‌شوند (ژاپن، «چهار اژدها»، و بزودی حتماً چند کشور دیگر). اما، همان‌طور که این نمونه‌ها نشان می‌دهند، و درست برخلاف عقاید جزمی مارکسیست‌ها و حتی لیبرال‌ها، صرف تبعیت از این الگوها، تا آنجا که مقصود پدید آمدن روندی نجاتبخش است، متضمن هیچ چیز نیست و به هیچ نتیجه‌ای نمی‌انجامد.

اما در عین حال این جوامع در برابر بقیهٔ جهان تصویری از خود به دست می‌دهند که زمینهٔ تقابل و مقایسه را فراهم می‌کند: یعنی تصویر جوامعی که در آنها خلاءِ کامل معانی حاکم است. تنها ارزش مسلط در این جوامع پول، شهرت رسانه‌ای، یا قدرت است، آن هم به عوامانه‌ترین و مضحک‌ترین معنای کلمه. در این جوامع گروههای اجتماعی و جوامع مضمحل شده‌اند، و انسجام و همبستگی اجتماعی به تمهیدات و مقررات اداری تقلیل یافته است. در برابر این خلاءِ است که معانی دینی حفظ می‌شوند یا حتی از نو قدرت می‌گیرند.

مسلماً آنچه روزنامه‌نگاران و سیاستمداران «دموکراسی» می‌نامند ــ و درواقع امر نوعی اولیگارشی لیبرال است ــ نیز وجود دارد. بیهوده در آن در جست‌وجوی نمونهٔ چیزی به نام شهروند مسئول هستیم که، به گفتهٔ ارسطو، «قادر به حکومت کردن و حکومت شدن» باشد، بیهوده در آن در جست و جوی نمونهٔ چیزی به نام اجتماع سیاسی هستیم که بتواند بیندیشد و انتخاب کند. بی‌شک، درنتیجهٔ مبارزات طولانی، آزادیهایی در آن وجود دارد ــ آزادیهایی مهم و گرانبها، هرچند ناقص؛ این آزادیها اساساً تدافعی و منفی‌اند. این آزادیها، در واقعیت اجتماعی - تاریخی حقیقی سرمایه‌داری معاصر، بیش از پیش، صرفاً نقش ابزار مکمل دستگاهی را بازی می‌کنند که کار آن افزایش «لذات» فردی و به حداکثر رساندن آنهاست. و این «لذات» تنها محتوای ذاتی آن فردگرایی است که گوش ما را مرتباً از آن پر می‌کنند.

چون فردگرایی ناب، یعنی خالی، نمی‌تواند وجود داشته باشد. افرادی که ادعا می‌شود «آزادند هرچه می‌خواهند بکنند»، کار خاصی نمی‌کنند، هیچ کاری نمی‌کنند. هر بار دست به کارهایی دقیق، معین، و خاص می‌زنند، خواهان

برخی چیزها هستند و آنها را به کار می‌گیرند و بقیه را کنار می‌گذارند، فلان کارها را ارزش می‌نهند و قس‌علی‌هذا. اما هرگز این چیزها و این کارها را نه منحصراً و نه حتی اساساً «افراد» به‌تنهایی تعیین نمی‌کنند و نمی‌توانند هم تعیین کنند؛ قلمرو اجتماعی ـ تاریخی و نهاد ویژهٔ جامعه‌ای که افراد در آن بسر می‌برند و دلالتهای خیالی این جامعه تعیین‌کنندهٔ آنها هستند. بی‌گمان می‌توان از «فردگرایی» بودائیان واقعی سخن گفت، حتی اگر پیشفرضهای متافیزیکی این فردگرایی در تقابل کامل با پیشفرضهای «فردگرایی» غربی باشد (هیچ‌شدگی فرد در آنجا، واقعیت جوهری قائم‌به‌ذات فرد در اینجا)؛ اما محتوای جوهری فرد نخست چیست؟ بنا بر اصول، کناره گیری از دنیا و «لذات» آن. در غرب معاصر هم، «فرد» آزاد، حاکم، قائم‌به‌ذات و جوهری، در غالب موارد، دیگر عروسکی بیش نیست که دست به حرکاتی اسپاسمی می‌زند که قلمرو اجتماعی ـ تاریخی بر او تحمیل می‌کند: یعنی پول درآوردن، مصرف کردن، و «لذت‌بردن» (اگر موفق به این کار شود...). با این تصور که «آزاد» است به زندگیش معنایی را که خود «می‌خواهد» بدهد، تقریباً در تمام موارد، هیچ معنایی به آن «نمی‌دهد» جز «معنا»ی رایج و متداول، یعنی ضدمعنای افزایش نامحدود مصرف. «استقلال»اش بدل به وابستگی می‌گردد، و «اصالت»اش سازش‌پذیری تعمیم‌یافته‌ای است که پیرامون ما حاکم است.

باید گفت که «استقلال» فردی نمی‌تواند وجود داشته باشد چنانچه استقلال جمعی وجود نداشته باشد، و نیز هیچ فردی نمی‌تواند دست به «خلق معنی» برای زندگی خود بزند چنانچه به چارچوب خلق جمعی معانی وارد نشده باشد. و ابتذال بی‌اندازهٔ این معانی در غرب معاصر است که موجب ناتوانیش در تأثیرگذاری بر جهان غیرغربی و کمک به نابودی سلطهٔ معانی و دلالتهای دینی یا مشابه آن در این جهان می‌گردد.

□ پس دیگر معنایی فراگیر وجود ندارد؛ اما آیا این ضرورتاً بدان مفهوم است که معانی حاشیه‌ای و پیرامونی، در فلان یا بهمان بخش اجتماعی، در

آزادی افراد و در آن حدی که هرکس بتواند، به تعبیری، معنایی برای خودش بسازد نیز وجود ندارد؟

از سوی دیگر، ظاهراً نوعی لغزش زبانی به بحث ما راه یافته است. وقتی گفته می‌شود دیگر معنایی وجود ندارد، افراد خودبه‌خود چنین برداشت می‌کنند که دیگر معنایی پیش‌داده وجود ندارد. تا آنجا که فقدان معنایی پیش‌داده ضرورتاً موجب خلأ نمی‌گردد، مسئله در اینجا نیست. مسئله، به‌عکس، می‌تواند وجود نوعی شانس، نوعی امکان آزادی، باشد که خروج از «سرخوردگی» را میسر سازد.

پس آیا، در عوض، پرسش عمده این نیست که آیا این تجربهٔ آزادی خود غیرقابل تحمل نیست؟

□ واضح است که من از امحاءِ معنایی پیش‌داده صحبت نمی‌کنم و از این بابت تأسف هم نمی‌خورم. معنای «پیش‌داده» وابستگی است. جامعهٔ مستقل، جامعهٔ حقیقتاً دموکراتیک، جامعه‌ای است که تمام معانی پیش‌داده را مورد سؤال قرار می‌دهد و در آن، حتماً از این جهت، «خلق معانی و دلالتهای تازه» آزاد شده است. و در چنین جامعه‌ای هر فرد آزاد است تا معنایی را که می‌خواهد (و می‌تواند) برای زندگیش خلق کند. اما غلط است اگر فکر کنیم که این کار را می‌توان بیرون از هرگونه بافت و شرایط اجتماعی-تاریخی انجام داد. این گزاره، نظر به تعریف وجودشناختی فرد، در حقیقت این‌همان‌گویی است. فرد «فردیت‌یافته» معنایی برای زندگیش خلق می‌کند و این کار را با سهیم شدن در معانی و دلالتهایی که جامعه‌اش خلق می‌کند، با شرکت در «خلق» آنها، خواه در مقام «آفریننده» یا به‌عنوان «دریافت‌کننده» (مخاطبان) این معانی و دلالتها به انجام می‌رساند. و من همیشه بر این واقعیت تأکید کرده‌ام که «دریافت» حقیقی یک اثر تازه به همان اندازه خلاقه است که خلق آن.

ما این امر را بروشنی در آن دو دورهٔ عمده‌ای از تاریخمان می‌بینیم که در آنها برنامهٔ استقلال به ظهور می‌رسد و برای نخستین بار افرادی حقیقتاً «فردیت‌یافته» ظاهر می‌شوند. ظهور خالقانی حقیقتاً فردی و مخاطبانی توانا بر

دریافت ندای استمداد آنها، در یونان باستان، همراستا و مقارن است با ظهور پولیس (polis) و معانی و دلالتهای تازه‌ای که پولیس تجسم آنهاست، یعنی دموکراسی، برابری در مقابل قانون، آزادی، لوگوس، تفکر. وضع در اروپای غربی مدرن مشابه آن، اما بسیار پیچیده‌تر است. مسلماً، در اینجا، طی دورانی طولانی هنر و فلسفه، و حتی تحقیقات علمی، ارتباطی بسیار بسیار نزدیک با معانی و دلالتهای مذهبی داشته‌اند. اما نحوهٔ برقراری این ارتباط و نسبت آن رشته‌ها با این معانی تغییر می‌کرده است. و تقریباً خیلی زود اشکال و آثار بزرگ «کفرآمیز» آفریده می‌شوند که جامعه موجد آنهاست و خود را نیز توانا به پذیرش آنها نشان می‌دهد. کوندرا این امر را در مورد رمان نشان می‌دهد و بر «نقش» رمان در به سؤال کشیدن نظم موجود و زندگی روزمره تصریح می‌کند. و چگونه می‌توان بزرگترین نویسندهٔ اروپای مدرن، شکسپیر، را فراموش کرد که فاقد هرگونه جنبهٔ مذهبی است؟ اما از پایان قرن هجدهم خلاقیت اروپایی از تمام معانی «پیش‌داده» خلاص می‌شود. این یکی از شگفت‌انگیزترین «تقارنها»ی تاریخ است که آخرین اثر بسیار بزرگ هنر دینی، یعنی رکوئیم اثر موتسارت، در سال ۱۷۹۱ تصنیف شده است ـ یعنی درست در زمانی که انقلاب کبیر فرانسه حمله به کلیسا و مسیحیت را آغاز می‌کرد؛ چند سالی پس از آنکه لسینگ روحیهٔ نهضت روشنگری را نفی سه عامل «وحی»، «مشیت الاهی»، و «عذاب ابدی» تعریف کرد؛ چند سالی پیش از آنکه لاپلاس، در خصوص غیبت خدا در «نظام جهان»، پاسخ دهد که نیازی به این فرضیه نیست. این حذف معنای پیش‌داده مانع از آن نشده است که اروپا، به مدت یکصدوپنجاه سال، از ۱۸۰۰ تا ۱۹۵۰، به دورانی از خلاقیت فوق‌العاده در تمام زمینه‌ها وارد شود. رمان‌نویسان بزرگ، موسیقیدانان بزرگ، و نقاشان بزرگ این دوران، هیچ‌یک، معنایی پیش‌داده نداشتند (همچنانکه ریاضیدانان و دانشمندان بزرگ نیز نداشتند). مستی هوشیارانهٔ جست‌وجو و خلق معنا در همه جا حاکم است ـ و مسلماً اتفاقی نیست که سنگین‌ترین معنای آثار اینان پرسشی دائمی دربارهٔ خود معناست، و از این رهگذر است که پروست، کافکا،

جویس، و بسیار کسان دیگر به تراژدی آتنی می‌پیوندند.

اگر این دوران در حدود ۱۹۵۰ پایان می‌یابد (تاریخی که مسلماً «من‌عندی» است، و برای تعیین حد و مرز اندیشه‌ها به‌کار می‌رود)، بدین علت نیست که به مرحله‌ای «دموکراتیک»تر از پیش پا می‌گذاریم؛ بلکه ــ می‌تواند بدون پارادوکس عکس این باشد ــ بدین علت است که جهان غرب وارد بحران می‌شود، و این بحران مسلماً عبارت از این است که این جهان دیگر خود را حقیقتاً مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

□ آیا میان خلاءِ معنا و فقدان آن هنر بزرگی که شما از آن صحبت می‌کنید رابطه‌ای نیست؟

□ مسلم است که این دو با هم هستند. هنر بزرگ، هم پنجرهٔ جامعه است به روی بی‌نظمی (chaos) و هم فرمی است که به این بی‌نظمی داده می‌شود (حال آنکه دین، هم پنجره‌ای است به روی بی‌نظمی و هم ماسکی است که بر چهرهٔ این بی‌نظمی نهاده می‌شود). هنر فرمی است که بر هیچ چیز ماسکی نمی‌نهد. هنر، از خلال این فرم، به صورتی نامحدود، بی‌نظمی را نشان می‌دهد ــ و از این رهگذر، معانی مستقر و موجود را، تا برسد به معنای زندگی انسانی و قطعی‌ترین مضامینش، مورد سؤال قرار می‌دهد.

عشق در قرن نوزدهم هستهٔ مرکزی زندگی شخصی است، و تریستان، هم فشرده‌ترین جلوهٔ این عشق است و هم تظاهر آنچه جز در جدایی و مرگ نمی‌تواند به انجام رساند.

از این جهت، هنر بزرگ به‌هیچ‌وجه با جامعهٔ مستقل و دموکراتیک ناسازگار نیست و بلکه از آن جدایی‌ناپذیر است. چون جامعهٔ دموکراتیک می‌داند، باید بداند، که معنایی مطمئن وجود ندارد، بر روی بی‌نظمی بسر می‌برد، و خود بی‌نظمی است که باید به خودش فرم دهد، فرمی که هرگز یک بار برای همیشه معین و مشخص نمی‌شود. از رهگذر این دانش است که جامعه

دست به خلق معنا و دلالت می‌زند. اما همین دانش است ـ می‌توان گفت دانش مرگ که بعداً به آن می‌پردازم ـ که جامعه و انسان معاصر از آن رویگردانند و انکارش می‌کنند. و درست از این جهت است که هنر بزرگ حتی اگر غیرممکن نگردد دست‌کم به حاشیه رانده می‌شود، بی‌آنکه مخاطبان این هنر بتوانند شرکتی خلاقه در آن داشته باشند.

شما پرسیدید که آیا تجربهٔ آزادی غیرقابل تحمل نمی‌گردد. این پرسش دو پاسخ دارد که به یکدیگر وابسته‌اند. تجربهٔ آزادی تا آنجا غیرقابل تحمل می‌گردد که نتوانیم با این آزادی هیچ کاری انجام دهیم. ما آزادی را برای چه می‌خواهیم؟ مسلماً آن را نخست برای خودش می‌خواهیم؛ اما، در عین حال، می‌خواهیم بتوانیم با آن کارهایی نیز انجام دهیم. اگر نتوانیم، اگر نخواهیم کاری انجام دهیم، این آزادی به هیئت چهرهٔ محض خلاءِ درمی‌آید. انسان معاصر، از ترس این خلأ، به پر کردن بیش از حد «اوقات فراغت»اش، به یک حرکت یکنواخت بیش از پیش سریع، پناه می‌برد. در عین حال، تجربهٔ آزادی از تجربهٔ مرگ جدایی‌ناپذیر است. («تضمین معنا» مسلماً هم‌ارز نفی مرگ است: در اینجا هم مورد ادیان گویاست). یک موجود ـ چه فرد باشد یا جامعه ـ چنانچه فناپذیریش را نپذیرفته باشد، نمی‌تواند مستقل باشد. دموکراسی واقعی ـ و نه دموکراسی صرفاً «آیینی» ـ، جامعه‌ای که دربارهٔ خود به تفکر می‌پردازد، جامعه‌ای که خود را به دست خود ایجاد می‌کند، جامعه‌ای که پیوسته نهادها و معانیش را مورد سؤال قرار می‌دهد، بوضوح با تجربهٔ فناپذیری بالقوهٔ تمام معانی ایجادشده بسر می‌برد. تنها از این رهگذر است که چنین جامعه‌ای می‌تواند «بناهای فناناپذیرش» را بیافریند و، در صورت ضرورت، برپا کند: فناناپذیر بدان معنا که، برای تمام انسانهای آینده، اشاره‌ای است به امکان آفریدن معنا در لبهٔ پرتگاه نیستی. اما واضح است که حقیقت غایی جامعهٔ امروز غرب، فرار سرآسیمه از مرگ است، کوششی است برای سرپوش گذاشتن بر فناپذیری ما که به هزار صورت خود را عرضه می‌کند: با حذف سوگواری، با «متخصصان مرگ»، با سوندها و کانالهای بیشمار

عطشِ درمان، با تربیت روانشناسان متخصص برای «حضور» بر بالین محتضران. با تبعید سالمندان، و نظایر اینها.

□ اگر نخواهیم از دموکراسی مدرن ناامید شویم، اگر فکر کنیم که باید باز هم امکان خلق معانی اجتماعی وجود داشته باشد، آیا به گفتمانی انسان‌ـشناختی برنمی‌خوریم، به گفتمانی تقریباً توکویلی که از فوره (Furet) به گوشه (Gauchet) می‌رسد، گفتمانی که می‌گوید تحول جوامع دموکراتیک افراد را بدان جا می‌کشاند که به فضای خصوصی، به فردیت بخشیدن به خود، پناه ببرند؟ آیا در این حال با نوعی زوال ساختاری جوامع مدرن مواجه نیستیم؟ به‌عکس، اگر با فکر شما موافقت کنیم که فکر عمل است، شرایط عمل مستقل در جامعه‌ای دموکراتیک چیست؟ آیا در این تزلزل امکان عمل کردن عمومی وجود ندارد؟

□ «زوال ساختاری»ای که از آن صحبت می‌کنید ـ و در واقع «ساختاری» نیست، بلکه «تاریخی» است ـ زوال جوامع سرمایه‌داری مدرن است و نه زوال دموکراسی.

اما اول به نکته‌ای «لغوی» بپردازیم. فکر می‌کنم بحثهای امروزی گرفتار آشفتگی زیادی است. در کارهای توکویل، اصطلاح «دموکراسی» معنای سیاسی ندارد، بلکه اصطلاحی جامعه‌شناختی است. این مفهوم، در آخرین تحلیل، مرادف است با حذف مراتب و مقامات موروثی و برقراری «برابری شرایط»، دست‌کم از جنبهٔ حقوقی. این برابری به پیدایش توده‌ای از افراد بدون تمایز می‌انجامد، یا می‌تواند بینجامد، که به این عدم‌تمایز متمایلند و برتری را رد می‌کنند. سرانجام هم نوبت به ظهور «دولت حامی»، یعنی مهربان‌ترین و وحشتناک‌ترین حکام، و «استبداد دموکراتیک» (مفهومی به گمان من بی‌معنا، چون هر استبدادی تنها از طریق ایجاد تمایزات تازه می‌تواند به هستی خود ادامه دهد) می‌رسد. توکویل حرکت برابرسازی را می‌پذیرد، حرکتی که به گمان او گرایش برگشت‌ناپذیر تاریخ است (و این در نظر او مشیت الاهی

است)، اما بدبینیش ناشی از نوستالژی روزگاران قدیم است، آن زمان که برتری و شکوه فردی را آنچه وی «دموکراسی» می‌نامد غیرممکن نمی‌ساخت.

در نظر من، همان‌طور که می‌دانید، معنای اول کلمهٔ دموکراسی ــ که بقیه از آن نشئت می‌گیرند ــ سیاسی است: نظامی که در آن شهروندان همگی می‌توانند حکومت کنند و حکومت شوند (دو مفهوم غیرقابل تفکیک)، نظام خودبنیادسازی صریح جامعه، نظام رجوع به خود و محدودسازی خود.

با طرح این موضوع، مسئلهٔ انسان‌شناختی مسلماً مسئله‌ای اساسی است. این مسئله همواره در کانون اشتغالات فکری من جای داشته است، و بدین علت است که از سالهای ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰، چنین اهمیتی به پدیدهٔ «خصوصی‌سازی» افراد در جوامع امروز، و تحلیل آن، دادم. برای اینکه تعادل و حفظ جامعهٔ سرمایه‌داری مدرن، از آغاز دههٔ ۱۹۵۰، از طریق بازگشت هر کس به قلمرو خصوصی خود و محبوس شدنش در آن (امری که رفاه اقتصادی کشورهای غنی، و نیز مجموعه‌ای از دگرگونیهای اجتماعی، بویژه در مورد مصرف و «اوقات فراغت»، آن را ممکن ساخت) حاصل می‌شود که خود همراستا و همزمان است با یک جریان عظیم «خودانگیختهٔ» (و اساساً حاصل و برآیند تاریخ ماقبل آن) «عقب‌نشینی» مردم، یعنی لاقیدی و کلبی‌مسلکی نسبت به امور سیاسی. و، از دههٔ ۱۹۵۰، این تحول همواره تشدید شده است، علی‌رغم برخی موارد نقیض آن که بعداً به آنها می‌پردازم. حال، پارادوکس این است که رشد و ابقای سرمایه تنها از رهگذر اجتماع و اتحاد دو عامل میسر گردیده است که هر دو مربوط به انسان‌شناسی هستند، و انسان‌شناسی در حال نابود ساختن هر دو است.

نخستین عامل، منازعهٔ اجتماعی و سیاسی است، یعنی پیکارهای میان گروهها و افراد برای استقلال. اما، بدون این منازعه، آنچه «دموکراسی» می‌نامید، از جنبهٔ سیاسی ممکن نخواهد بود. سرمایه‌داری بدین معنا کاری با دموکراسی ندارد (کافی است تنها ژاپن را ببینید، هم قبل و هم بعد از جنگ). و، از جنبهٔ اقتصادی، سرمایه‌داری، بدون منازعات اجتماعی، از دو قرن پیش

وبها بار متلاشی شده بود. بیکاری احتمالی را کاهش مدت کار روز، هفته، سال، و زندگی کاری جبران کرده است؛ تولیدات صنعتی به بازارهای داخلی مصرف راه یافته است، بازارهایی که بخصوص درنتیجهٔ مبارزات کارگری و ـ به دنبال آنها ـ افزایش دستمزدهای واقعی گسترش یافته‌اند؛ نابخردیهای سازماندهی سرمایه‌داریِ تولید را مقاومت دائمی کارکنان کمابیش تصحیح کرده است.

دومین عامل آن است که تنها از آن رو توانسته است کار خود را انجام دهد که وارث مجموعه‌ای انواع انسان‌شناختی بوده است که نتوانسته یا نمی‌توانسته است خود آنها را خلق کند: قضاتی تطمیع‌نشدنی، کارمندانی صدیق و وبری، مربیانی که خود را وقف کارشان می‌کنند، کارگرانی که از حداقلی از وجدان حرفه‌ای برخوردارند، و نظایر اینها. این انواع خود پدید نمی‌آیند و نمی‌توانند پدید آیند، اینان محصول ادوار تاریخی قبلی هستند و به برخی ارزشهای تثبیت‌شده و غیرقابل‌انکار مربوطند، ارزشهایی نظیر شرافت، خدمت به کشور، انتقال دانش، یا کار خوب. حال ما در جوامعی بسر می‌بریم که در آنها این ارزشها ـ دیگر همه می‌دانند ـ مضحك و مسخره شده‌اند، جوامعی که در آنها تنها میزان پولی که به جیب زده‌اید ـ چندان اهمیتی ندارد چگونه و از کجا ـ یا تعداد دفعاتی که در تلویزیون ظاهر شده‌اید به حساب می‌آید. تنها نوع انسان‌شناختی مخلوق سرمایه‌داری، که در آغاز برای استقرارش ضروری نیز بود، صاحب‌مؤسسه بود: فردی که تشکیل این نهاد تاریخی تازه، یعنی «مؤسسه»، و گسترش مداوم آن به کمك ایجاد فنون پیچیدهٔ تازه و روشهای نوین نفوذ در بازار او را مجذوب خود ساخته بود. اما حتی این نوع را نیز تحولات کنونی نابود کرده است؛ تا آنجا که به تولید مربوط است، جای صاحب‌مؤسسه را بوروکراسی مدیران گرفته است؛ تا آنجا که به پول درآوردن مربوط است، سفته‌های بورس و دلالیهای مالی بسیار بیشتر از فعالیتهای «مؤسساتی» عایدی دارند.

و بنابراین، درست در همان زمانی که ما شاهد تخریب فزایندهٔ فضای

عمومی، از طریق خصوصی‌سازی، هستیم، می‌بینیم که انواع انسان‌شناختی که هستی خود سیستم را شکل داده‌اند نیز نابود می‌شوند.

□ شما از یک «اولیگارشی لیبرال» صحبت می‌کنید که در تنهایی و پشت درهای بسته عمل می‌کند و از این کار هم بسیار خرسند است، زیرا به این ترتیب می‌تواند با آسودگی کارهایش را انجام دهد ــ مردم هم عملاً دخالتی نمی‌کنند مگر برای انتخاب فلان یا بهمان گروه سیاسی. آیا وضع دقیقاً به همان صورتی است که شما توصیف می‌کنید؟ با وجود این می‌بینیم که پیکارهای اجتماعی و اشکالی از درگیریهای شدید نیز در این جامعه وجود دارد. بی‌تردید این پیکارها و منازعات کمتر از گذشته هستند که به صورتی متمرکز حول و حوش کار سازمان می‌یافتند، همچون پیکارهایی که به درگیریهای سندیکایی مربوط بودند. با وجود این نمی‌توان با قاطعیت گفت که نوعی بازگشت به جهانِ خصوصی پدید آمده است.

یک نمونهٔ افراطی را در نظر بگیریم: قیامهایی از نوع قیام وُزان ولَن (Vaulx-en -Velin)در فرانسه، در عین حال که نشان‌دهندهٔ نوعی ارادهٔ جنبشهای کارگری قرن نوزدهم هستند، حاکی از شرکت فعال نیز هستند. به‌عکس، جامعهٔ فرانسهٔ پنجاه سال پیش بسیار کمتر از امروز اهل مشارکت و بسیار بیشتر از امروز بسته و انحصارگرا بود. بااینهمه، اگر بتوان این‌گونه گفت، نوعی «پیشرفت» در دموکراسی وجود داشته است ــ حتی اگر این پیشرفت از طریق فرهنگ مسلط رسانه‌های گروهی پدید آمده باشد. پس بسادگی نمی‌توان گفت که تمام اینها چیزی جز تقاضا برای قدرت خرید بیشتر و درود به سرمایه‌داری نبوده است.

□ باید ببینیم چه چیزی در سیستم بنیادی و مرکزی تلقی می‌شود و چه چیزی ثانوی، فرعی، و «پارازیت».اولیگارشی لیبرال مسلماً در تنهایی و پشت درهای بسته عمل نمی‌کند؛ بلکه باید دانست که ــ دقیقاً به‌عنوان اولیگارشی ــ هرچه کمتر پشت درهای بسته عمل کند قوی‌تر است.

در حقیقت، این سیستم از دیدگاه جامعه‌شناختی کاملاً «بسته» است (قیاس کنید با ریشه‌های اجتماعی جذب نیرو در مدارس عالی و جز آن)؛ اما از دیدگاه خاص خود کاملاً می‌تواند به بسط حوزه‌های جذب نیرو و یادگیری علاقه‌مند باشد. به این ملاحظه این سیستم «دموکراتیک»تر نمی‌شود ــ همچنانکه اولیگارشی روم هم، وقتی که سرانجام «افراد تازه» (homines novi) را در درون خود پذیرفت، دموکراتیک نشد. از سوی دیگر، نظامی لیبرال (برخلاف نظام توتالیتر) به سیستم امکان می‌دهد «سیگنال‌ها»یی راکه از سوی جامعه زده می‌شود، حتی خارج از کانالهای رسمی و قانونی، مشاهده کند و، اصولاً، واکنش نشان دهد و دست به اصلاح و ترمیم بزند. در حقیقت، سیستم هر روز کمتر از روز پیش چنین می‌کند. ماجرای وُزان ولَن به کجا انجامید (جز ایجاد چند کمیته و پست اداری تازه «برای رفع و رجوع کردن مسئله»)؟ در امریکا، با گتوها، مواد مخدر، و فروپاشی آموزش‌وپرورش و چیزهای دیگر در کجا قرار داریم؟

در حقیقت، پس از شکست جنبشهای دهۀ شصت، دو «شوک نفتی»، و ضد حملۀ لیبرالی (به مفهوم کاپیتالیستی کلمه) ــ که در آغاز زوج تاچر - ریگان نمایندۀ آن بود اما سرانجام همه را در بر گرفت ــ شاهد آرایشی تازه در «استراتژی اجتماعی» هستیم. موقعیتی راحت یا قابل تحمل برای ۸۰ یا ۸۵ درصد مردم فراهم می‌کنند (مردمی که از ترس بیکاری اختیار عمل خود را از دست داده‌اند)، و تمام کثافت سیستم را به سر ۱۵ یا ۲۰ درصد «فرودستان» جامعه می‌ریزند که نمی‌توانند واکنشی نشان دهند یا تنها واکنش آنها ممکن است شکستن، به حاشیه رفتن، و تبهکاری باشد: همچون بیکاران و مهاجران در فرانسه و انگلستان، یا سیاهان و اسپانیایی‌زبان‌ها در امریکا.

بی‌تردید درگیریها و منازعات درگوشه وکنار ادامه دارد یا رخ می‌دهد. ما در جامعه‌ای مرده زندگی نمی‌کنیم. در فرانسۀ سالهای اخیر دانشجویان، محصلان، راه‌آهنچیان، و پرستاران بودند؛ پدیده‌ای مهم وجود داشت: ایجاد همکاریهای تازه، شکلی تازه از خودسازماندهی جنبشها که ترجمان تجربۀ

دموکراسی و بی‌اعتمادی نسبت به آن بود ــ با اینکه احزاب و سندیکاها همواره می‌کوشند این جنبشها را در خود تحلیل برند.

اما در عین حال باید توجه داشت که این جنبشهای علیه نظم موجود در غالب موارد جنبشهایی صنفی هستند و، به هر تقدیر، در مورد اهدافشان بسیار کم‌حوصله و بسیار محدودند. همه چیز چنان است که گویی توهم‌زدایی عظیمی که هم محصول شکستن طلسم کمونیسم بود و هم نتیجهٔ منظرهٔ خنده‌دار عمل حقیقی «دموکراسی»، منجر به این می‌شود که دیگر هیچ‌کس نمی‌خواهد به سیاست ــ به‌معنای واقعی کلمه ــ بپردازد، و حتی خود کلمهٔ سیاست هم مترادف دوز و کلک، و توسل به راههای مشکوک و غیرشرافتمندانه شده است. در تمام این جنبشها، هر گونه اندیشهٔ گسترش بحث یا توجه به مسائل سیاسی به‌عنوان عملی شیطانی رد می‌شود. (و حتی نمی‌توان از این بابت آنها را ملامت کرد، چون کسانی که می‌کوشند «سیاست» را وارد این جنبشها کنند عموماً تفاله‌های جریانات سیاسی، تروتسکیست‌ها و امثال اینها هستند). تکان‌دهنده‌ترین مورد مربوط به طرفداران محیط زیست است که علی‌رغم میل خود به بحثهای سیاسی عام کشیده می‌شوند ــ حال آنکه مسئلهٔ محیط زیست، بی‌هیچ تردیدی، کل زندگی اجتماعی را دربرمی‌گیرد. گفتن اینکه باید محیط زیست را نجات داد، بدین معناست که باید به‌نحوی بنیادی زندگی جامعه را تغییر داد، یعنی باید از جریان لجام‌گسیختهٔ مصرف دوری جست. و در این راه کمترین کار پرسشی است سیاسی، روانشناختی، انسان‌شناختی، و فلسفی که با تمام وسعت و عمقش برای تمامی انسانهای معاصر طرح می‌شود.

من به این طریق نمی‌خواهم بگویم چارهٔ کار یا همه چیز است یا هیچ چیز، اما غرضم آن است که عمل روشن‌بینانه همواره باید چشم‌اندازی کلی و فراگیر پیش روی خود داشته باشد، باید به کلیت مسئلهٔ سیاسی و اجتماعی راه جوید، حتی اگر هم لازم باشد که بداند در حال حاضر تنها می‌تواند نتیجه‌ای جزئی و محدود به دست آورد؛ و این ضرورت را تمامی شرکت‌کنندگان در عمل اجتماعی باید نصب‌العین خود قرار دهند.

از سوی دیگر، نمی‌توان مانند شما گفت که جامعه امروز بسیار بازتر و گشاده‌تر است، بی‌آنکه از خود بپرسیم: باز و گشاده در چه چیزی؟ باز و گشاده در آنچه خود هست، یعنی در این تودهٔ معانی خیالی که کوشیدم توصیفش کنم.

□ نکته‌ای هست که هنوز به آن نپرداخته‌ام، هرچند که شما در موضوع عدم‌انسجام مباحث محیط زیست کمی به آن نزدیک شدید؛ و آن مسئلهٔ تحول تکنولوژی است. این سؤال را مخصوصاً از شما می‌پرسم که یکی از معدود فیلسوفان معاصری هستید که با مباحث علوم دقیقه آشنایید. ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن برخی کسان مایلند منشاءِ تمام آلام و مصائب جامعهٔ ما را در تکنولوژی ببینند. به عقیدهٔ شما آیا تکنیک نظامی است کاملاً خودمختار که شهروند امروز دیگر وسیله‌ای برای تأثیر گذاشتن بر آن ندارد؟

□ برای من دو امر قطعی و مسلم است. نخست آنکه، تکنوعلم کاملاً خودمختار شده است: یعنی هیچ‌کس بر تحول و جهتگیریهای آن کنترلی ندارد، و، علی‌رغم «کمیته‌های اخلاقی» مختلف (مسخرگی این اسم نیازی به توضیح و تفسیر ندارد، و خود پوچی مسما را برملا می‌کند)، هیچ توجه و دقتی به نتایج مستقیم و جانبی این تحول نمی‌شود. وانگهی، در اینجا با نوعی سکون (inertie) در حرکت، به مفهوم فیزیکی آن، مواجهیم: حرکت را، اگر به حال خود گذاشت، ادامه می‌یابد. این وضع تمام خصوصیات وضعیت معاصر را تصویر می‌کند و توضیح می‌دهد. گسترش نامحدود یک تخصص و استادی کاذب، بدون هیچ غایت عقلانی یا عقلاً قابل‌بحثی، برای خود ادامه می‌یابد. هرچه را بتوان اختراع کرد اختراع می‌کنند، هرچه را بتوان (به‌نحوی سودآور) تولید کرد تولید می‌کنند؛ «نیاز» به استفاده از آنها بعداً ایجاد می‌شود. و این در حالی است که خلاءِ معنا را با قصهٔ علم می‌پوشانند، و آن هم، به‌نحوی تناقض‌آمیز، درست در لحظه‌ای که علم حقیقی بیش از همیشه نسبت به شالوده‌های خود و احکام ضمنی نتایجش بدگمان است.

سرانجام، در برابر این توهم قدرت مطلق قرار می‌گیریم، یعنی فرار از مرگ و انکار آن: من شاید ضعیف و فانی باشم، اما قدرت در جایی وجود دارد، در بیمارستان، در شتاب‌دهندهٔ ذرات، در آزمایشگاههای تکنولوژی زیستی، و نظایر آن.

برای من مسلم است که این تحول، تحول ویرانگر، در درازمدت موجب ویرانی تکنوعلم به دست خود آن می‌شود؛ اما نیاز به بحثی طولانی دارد. آنچه از هم اکنون باید بر آن تأکید کرد این است که نخست باید این توهم قدرت مطلق را از میان برد. دیگر آنکه، برای نخستین بار در تاریخ بشریت، مسئلهٔ فوق‌العاده دشوار نظارت (نظارت متفاوت از نظارت دستگاه دینی) بر تحول علم و تکنولوژی به صورتی بنیادی و اضطراری مطرح شده است. این امر مستلزم نظری مجدد به تمام ارزشها و عاداتی است که بر ما حاکمند. از یک سو، ما ساکنان اشرف سیاره‌ای احتمالاً منحصربه‌فرد در عالم هستیم ــ به هر تقدیر، اگر حقیقت مسلم اجازه دهد: منحصربه‌فرد در نظر ما ــ، سیاره‌ای که، از عجایب، ما خلقش نکرده‌ایم اما، با سبکسری، در حال ویران کردنش هستیم. از سوی دیگر، مسلماً ما نمی‌توانیم از دانش و معرفت چشم بپوشیم بی‌آنکه از آنچه از ما موجوداتی آزاد می‌سازد چشم پوشیده باشیم. اما دانش هم، همانند قدرت، معصوم نیست. پس دست‌کم باید بکوشیم تا آنچه را می‌خواهیم بدانیم بفهمیم و متوجه و نگران پیامدهای احتمالی این دانش باشیم.

در اینجا باز هم مسئلهٔ دموکراسی، به اشکالی متعدد، سر برمی‌آورد. در شرایط و ساختارهای فعلی، حتمی و قطعی است که تصمیمگیری در این خصوص در اختیار سیاستمداران و بوروکرات‌های بی‌خبر و نیز تکنوعالمانی است که اساساً منطق رقابت آنان را به حرکت درمی‌آورد. غیرممکن است که هیئت سیاسی بتواند در این موضوع عقیده‌ای معقول بپروراند. و مسئلهٔ مهمتر آن است که، در این زمینه، ما ــ اگر بتوان این طور گفت ــ با سرانگشت مسئلهٔ اساسی دموکراسی را لمس می‌کنیم: اجتناب از «تفرعن» (hubris)، محدود-سازی خود.

□ پس آنچه شما «برنامهٔ خودمختاری» می‌نامید بی‌تردید سرانجام از رهگذر آموزش و پرورش حاصل می‌شود.

□ **مرکزیت آموزش‌وپرورش در جامعه‌ای دموکراتیک امری قطعی و مسلم است. به یک معنا، می‌توان گفت که جامعهٔ دموکراتیک نهاد و مؤسسه‌ای است عظیم برای آموزش و خودآموزی دائمی شهروندان، که اساساً بدون آن هم نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. چون جامعهٔ دموکراتیک، از آنجا که جامعه‌ای «فکور» است، باید پیوسته تمامی شهروندان را به فعالیت روشن‌بینانه و عقیدهٔ روشن فراخواند. یعنی دقیقاً خلاف آن چیزی است که امروز، در قالب حاکمیت سیاستمداران حرفه‌ای، متخصصان، و نظرسنجیهای تلویزیونی، دیده می‌شود. و البته مقصود من، ضرورتاً، آموزش و پرورشی نیست که «وزارت آموزش و پرورش» ارائه می‌دهد. و این اندیشه هم نیست که با یک «رفورم» دیگر در آموزش و پرورش ــ برای صدمین یا هزارمین بار ــ می‌توان به دموکراسی نزدیک شد. آموزش و پرورش با تولد خرد آغاز می‌شود و با مرگ وی خاتمه می‌یابد. آموزش و پرورش در همه جا و همیشه هست. دیوارهای شهر، کتابها، مناظر، حوادث همگی شهروندان را آموزش می‌دهند ــ و البته، امروز، اساساً «سوءِ آموزش» می‌دهند. آموزشی را که شهروندان (و زنان و بردگان) آتن با حضور در نمایشهای تراژدی می‌دیدند با آموزشی مقایسه کنید که یک بینندهٔ امروزی برنامه‌های تلویزیونی با تماشای سریالهایی از قبیل *Dynasty* یا *Perdu de vue* دریافت می‌کند.**

□ محدودسازی خود ما را به بحث دربارهٔ میرایی و نامیرایی می‌کشاند که ظاهراً مسائلی اساسی هستند: وقتی آثار شما را می‌خوانیم، از سویی این برداشت وجود دارد که اینها نوشته‌هایی سیاسی هستند و از سوی دیگر، گویی نویسندهٔ آنها فیلسوف ــ روانکاو است. اما در حقیقت در آثار شما مضمون واحد و ثابتی وجود دارد که همانا مسئلهٔ زمان است: چگونه می‌توان، در آن واحد، هم رابطه‌ای تازه با زمان برقرار کرد و هم از رویای نامیرایی به در آمد؟

□ نخست باید از توهم مدرن رابطهٔ خطی، پیشرفت، تاریخ به‌مثابه تراکم مکتسبات و فرایندهای «عقلانی‌سازی» خارج شد. زمان انسان، همچون زمان وجود، زمان آفرینش -نابودی است. تنها «تراکمی» که، در درازمدت، در تاریخ انسان وجود دارد، تراکم امر ابزاری، امر فنی، امر مجموعه‌ای- یکسان‌انگار (ensembliste-identitaire) است. و تازه این تراکم الزاماً تک‌خطی و بازگشت‌ناپذیر نیست. تراکم معانی بی‌معناست. تنها ممکن است، در برشهای تاریخی معینی، رابطه‌ای عمیقاً «تاریخی» (یعنی هر حالتی مگر خطی و «تراکمی») میان معانی‌ای که در حال به وجود آمده‌اند و معانی‌ای که در گذشته ایجاد شده‌اند پدید آید. و فقط با درآمدن از رویای نامیرایی (که هدفش دقیقاً تخریب زمان است) است که می‌توان رابطه‌ای حقیقی با زمان برقرار کرد. دقیقتر بگویم —چون عبارت «رابطه با زمان» عجیب است؛ زمان چیزی بیرون از ما نیست که بتوانیم با آن رابطه برقرار کنیم؛ ما در زمان «هستیم» و زمان ما را می‌سازد— تنها در این هنگام است که می‌توانیم حقیقتاً در زمان حال حاضر باشیم و، در عین حال، نگاهمان به سوی آینده باشد و، همزمان، با گذشته رابطه‌ای را برقرار سازیم که نه تکرار باشد و نه انکار. خود را از رویای نامیرایی —یا، به شکل عامیانه‌ترش، از «پیشرفت تاریخی» تضمین‌شده— آزاد ساختن، به معنای آزاد ساختن تخیل خلاق و عالم خیال اجتماعی خلاق خود است.

□ در اینجا به یاد یکی از نوشته‌های شما در کتاب «جهان پاره‌شده» می‌افتم، به نام «وضعیت سوژهٔ امروز»، که در آن بخوبی می‌توان دید که مسئلهٔ خیال برای شما مسئله‌ای اصلی است. در حقیقت مسئلهٔ آزاد ساختن سوژه‌ای است که قادر است تخیل کند، یعنی درواقع «چیز دیگری» را تخیل کند و درنتیجه، زمان گذشته-حال او را دچار بیگانگی نسازد. نکتهٔ جالب در اینجا این است که اثر، در حقیقت، این قابلیت سوژه است در بدل شدن به سوژهٔ متخیل. آیا باید در جامعه‌ای دموکراتیک منتظر این سوژهٔ متخیل شد که اثر بسازد، یا اینکه این سوژهٔ متخیل درواقع «دیگر» اثر نیست؟

□ این مسئله سطوح مختلف دارد. نخست آنکه سوژه «همواره» متخیل است، هر کار که کند. روان آدمی اساساً بر تخیل استوار است. وابستگی و انقیاد را می‌توان محبوس شدن این تخیل در درون تکرار نیز دانست. اثر روانکاوی، خودمختار شدن سوژه است به دو معنای آزاد ساختن تخیلش و برقراری محکمه‌ای اهل تمیز و تفکر که با تخیل باب گفت‌وگو را می‌گشاید و محصولاتش را مورد قضاوت قرار می‌دهد.

خود این خودمختار شدن سوژه، این آفریدن فردی متخیل و متفکر، نیز اثر جامعه‌ای خودمختار است. مسلماً من به جامعه‌ای فکر نمی‌کنم که همهٔ افراد آن میکلانژ یا بتهوون، یا حتی صنعتگری بی‌مثال باشند. بلکه به جامعه‌ای فکر می‌کنم که در آن همهٔ افراد آمادهٔ آفریدن باشند، و بتوانند آن را به‌نحوی آفریننده بپذیرند، ولو با آن هرچه می‌خواهند بکنند.

□ پس مسئلهٔ «اثر ساختن»، به معنای اثر هنری، مسئله‌ای فرعی است.

□ از آن جهت فرعی است که همه کس نمی‌تواند، و نباید، آفرینندهٔ اثر هنری به معنای خاص کلمه باشد. اما به معنای آفریدن اثر، به معنای عام‌تر کلمه، توسط جامعه، فرعی نیست: یعنی آفریدن آثار هنری، آثار فکری، آثار تأسیسی، آثار «فرهنگ طبیعت» ــ اگر بتوانم به این صورت نظرم را بیان کنم. اینها آفرینشهایی هستند که در ماورای جهان خصوصی جای دارند، یعنی با جهانهایی مربوطند که من آنها را خصوصی-عمومی و عمومی-عمومی می‌نامم. این آفرینشها ضرورتاً بعدی جمعی دارند (خواه در نحوهٔ تحققشان، خواه در پذیرششان)، اما در عین حال وزنهٔ متعادل‌کنندهٔ هویت جمعی نیز هستند. این چیزی است که لیبرالیسم و «فردگرایی» ــ گیرم به طور ضمنی ــ فراموش می‌کنند. و درست است که در عالم نظر و اگر بخواهیم دقیقتر صحبت کنیم، در لیبرالیسم و «فردگرایی»، مسئلهٔ هویتی جمعی ــ مسئلهٔ مجموعه‌ای که فرد می‌تواند، به جهاتی اساسی، هویت خود را در آن باز یابد، در آن شرکت

کند و نگران آن باشد، نگران سرنوشتی که احساس می‌کند مسئول آن است ـ نمی‌تواند و نباید مطرح شود، و هیچ معنایی ندارد. اما چون مسئله‌ای اجتناب‌ناپذیر است، لیبرالیسم و فردگرایی، در عمل، به صورتی بی‌شرمانه و به نحوی پوشیده، به هویت‌سازیهایی روی می‌آورند که محصول تجربه‌اند، و درواقع به مفهوم «ملت» متوسل می‌شوند. این مفهوم «ملت» مثل کبوتر از کلاه تمام نظریه‌ها و «فلسفه‌های سیاسی» معاصر بیرون می‌پرد. (همزمان از «حقوق بشر» و «حاکمیت ملت» سخن می‌رانند!) حال، اگر ملت را نباید به کمک مفهوم «حقوق خون» تعریف کرد (تعریفی که ما را مستقیماً به نژادپرستی می‌کشاند)، آن را تنها به یک پایه می‌توان استوار کرد که به‌نحوی معقول قابل‌دفاع باشد: حالتی جمعی که آفرینندهٔ آثاری است که می‌توانند ادعا کنند اعتباری عام و جهانی دارند. مثلاً فرانسوی بودن، ورای حکایات عامیانه و اشاره به یک «تاریخ» وسیعاً اسطوره‌ای و یکجانبه، به معنای تعلق به فرهنگی است که از کاتدرال‌های گوتیک تا اعلامیهٔ حقوق بشر و از مونتنی تا امپرسیونیست‌ها را در بر می‌گیرد. و چون هیچ فرهنگی، در ادعای دارا بودن اعتبار عام و جهانی، نمی‌تواند خواستار حقی انحصاری برای آثارش باشد، لذا معنای خیالی «ملت» تمام اهمیت اصلیش را از دست می‌دهد.

اگر نهادهایش تشکیل یک اجتماع می‌دهند، آثارش آینه‌ای هستند که در آن می‌تواند خود را نگاه کند، بشناسد، و مورد سؤال قرار دهد. این آثار پلی هستند میان گذشته و آینده، یعنی مخزنی هستند از خاطره‌های تمام‌ناشدنی و ستونی هستند برای حمایت از آفرینشهای آینده. از این روست که کسانی که می‌گویند در جامعهٔ معاصر، در چارچوب «فردگرایی دموکراتیک» دیگر جایی برای آثار بزرگ نیست، بی‌آنکه بدانند یا بخواهند، حکم مرگ این جامعه را صادر می‌کنند. هویت جمعی، یعنی «ما»ی یک جامعهٔ خودمختار چیست؟ ما کسانی هستیم که قوانین خاص خود را وضع می‌کنیم، جمعیتی خودمختار هستیم که از افراد خودمختار تشکیل شده است. و می‌توانیم، در و از طریق آثارمان، خود را نگاه کنیم، بشناسیم، و مورد سؤال قرار دهیم.

□ اما آیا این احساس وجود ندارد که این «به خود نگاه کردن در یک اثر» هرگز در همزمانی عمل نکرده است؟ ادوار بزرگ آفرینش هنری «در عین حال» لحظه‌ای نیستند که جامعه در آثارش به خود نگاه می‌کند. جامعهٔ عصر خود را در رمبو یا سزان نمی‌دیده است؛ بلکه پس از ظهور این اشخاص چنین کرده است. از سوی دیگر، امروز نباید متوجه بود که ما وامدار تمام سنتهایی هستیم که جامعهٔ ما را ساخته‌اند، حتی اگر این سنتها با یکدیگر سازگار نباشند؟

□ شما موردی را مثال می‌زنید که تقریباً منحصربه‌فرد است، مسلماً پر از معناست، اما فاقد آن معنایی است که شما به آن نسبت می‌دهید. کوتاه بگویم که «نبوغ ناشناخته»، در این حد، محصول قرن نوزدهم است و رو به پایان است. در این قرن، با اوج گرفتن بورژوازی، شکافی عمیق میان فرهنگ عمومی (که وانگهی بسرعت نابود شده بود) و فرهنگ مسلط، که فرهنگ بورژوایی هنر فخیم است، ایجاد شد. نتیجهٔ آن، برای نخستین بار در تاریخ، ظهور پدیدهٔ «آوانگارد» و هنرمندی است که حرف وی، نه «برحسب تصادف» بلکه ضرورتاً «فهمیده نمی‌شود». چون هنرمند در این حال به معضلی اینچنین بدل شده است: بورژواها و جمهوری سوم آثارش را می‌خرند، هنرمندی رسمی و فخیم شده است ــ و یا از نبوغش تبعیت می‌کند و، اگر پیش آید، تابلوهایی به قیمت پنج یا شش فرانک می‌فروشد.

پس از آن، استحالهٔ شناخته شدهٔ «آوانگارد» پدید می‌آید، وقتی که تنها چیزی که به حساب می‌آید «حیرتزده کردن بورژواها» است. این پدیده مربوط به جامعهٔ سرمایه‌داری است، و نه دموکراسی. این پدیده دقیقاً ترجمان شکاف غیردموکراتیک میان فرهنگ و مجموعهٔ جامعه است.

تراژدی عهد الیزابت یا کورال‌های باخ، به‌عکس، آثاری هستند که مردم عصر برای دیدنشان به تئاترها می‌رفتند یا در کلیساها می‌خواندند. اما در مورد مسئلهٔ سنت، جامعه مجبور نیست برای ایجاد ارتباط با آن تکرارش کند؛ حتی

کاملاً عکس آن است. جامعه می‌تواند با گذشته‌اش رابطه‌ای بر اساس تکرار صرف و خشک داشته باشد، و این وضعیت جوامع ــ به‌اصطلاح ــ دقیقاً سنتی است؛ یا ممکن است این رابطه صرفاً علمی، هنری، یا توریستی باشد، که بیش از پیش وضعیت ماست.

در هر دو مورد، ما با گذشته‌ای مرده روبرو هستیم. گذشتهٔ زنده تنها برای حالی آفریننده و گشوده به سوی آینده وجود دارد. تراژدی آتنی را ببینید. از میان حدود پنجاه اثری که به ما رسیده است، تنها یکی، یعنی ایرانیان اثر اشیل، است که ملهم از حوادث واقعی است. موضوع بقیه متعلق به سنت اساطیری است؛ هر تراژدی این سنت را از نو شکل می‌دهد و معنای تازه‌ای به آن می‌دهد. میان الکترای سوفوکل و الکترای اوریپید، هیچ چیز مشترکی وجود ندارد، جز یک طرح اولیهٔ یکسان. ما در اینجا آزادی عجیبی را می‌بینیم که از کار روی سنت تغذیه می‌کند و آثاری می‌آفریند که سرایندگان اسطوره‌های کهن یا حتی اشعار هومر تصورش را هم نمی‌توانستند بکنند.

در عصر خود ما، می‌توان دید که چگونه پروست در اثری عمیقاً بدیع و نو جوهر سنت ادبی فرانسه را به چیزی دیگر بدل می‌کند. و سوررئالیست‌های بزرگ بسیار بیشتر از فرهنگستانهای عصر خود از این سنت بهره‌مند شدند.

□ بحث در خصوص زندگی فکری در فرانسه را کنار می‌گذاریم. اما، در ارتباط با مسئلهٔ میرایی، مشاهدهٔ جریان کنونی شالوده‌شکنی، پیرامون زمینه‌ای هایدگری یا یهودی، قابل‌توجه است. برخی کسان با ما پیوسته از میرایی و تناهی صحبت می‌کنند، اما تناهی‌ای که در مورد آن هیچ نمی‌توان گفت جز اینکه تناهی است. آیا این نشانهٔ نوعی انسداد نیست؟ اگر این راه را دنبال کنیم، دیگر نباید دست به کاری بزنیم؛ انتهای این راه سرانجام نوعی ستایش از انفعال است. اگر بپذیریم که همهٔ این افراد معرکه‌گیر نیستند، که بی‌تردید هم نیستند، می‌بینیم که، به این اعتبار، فکر تناهی دم خودش را گاز می‌گیرد. پس چرا این فکر این همه تأثیر دارد؟

□ من در این وضع باز هم یک نشانهٔ دیگر از نازایی این عصر می‌بینم. و اتفاقی نیست که این امر همراه است با اعلامیه‌هایی مسخره دربارهٔ «پایان فلسفه»، و محاسباتی آشفته در خصوص «پایان عصر قصه‌های بزرگ» و جز آن. حسنی نیست اگر نمایندگان این گرایشها قادر نیستند هیچ چیزی پدید آورند جز تفاسیری بر نوشته‌های گذشته، و از صحبت در خصوص مسائلی که علم، جامعه، تاریخ، و سیاست کنونی موجب می‌شوند بدقت پرهیز می‌کنند.

این نازایی پدیده‌ای فردی نیست، دقیقاً نشان‌دهندهٔ موقعیت اجتماعی - تاریخی است. مسلماً یک عامل فلسفی —به‌اصطلاح— «ذاتی» نیز وجود دارد: نقد درونی تفکر موروثی، بویژه عقل‌گرایی، مسلماً باید هدایت شود. اما علی‌رغم کبکبه و دبدبهٔ «شالوده‌شکنی»، این نقد به شیوه‌ای تقلیلی هدایت می‌شود. تمام تاریخ تفکر یونانی-غربی را به «فروبستگی متافیزیک» و به «وجود-خدا-عقل(-قضیب)-مداری» تقلیل دادن، پنهان کردن و ناپدید ساختن انبوهی از نطفه‌های بسیار بسیار بارآوری است که این تاریخ در خود دارد؛ تفکر فلسفی را با متافیزیک عقل‌گرایانه یکی دانستن بی‌معنایی محض است. وانگهی و بخصوص، نقدی که قادر نیست اصولی دیگر را جز آنچه خود نقد می‌کند مطرح سازد دقیقاً محکوم به آن است که در دایرهٔ محدود موضوع نقد خود محبوس بماند. بدین‌گونه است که سرانجام تمام نقدی که امروزه از «عقل‌گرایی» می‌شود فقط به عقل‌گریزی‌ای می‌انجامد که صرفاً روی دیگر آن است و، در نهایت، به موضع فلسفی منجر می‌شود که به اندازهٔ خود متافیزیک عقل‌گرایانه کهنه است. آزادی از قید تفکر موروثی مستلزم کسب دیدگاهی تازه است، که این گرایش قادر به ایجاد آن نیست.

اما باز هم کل موقعیت اجتماعی-تاریخی است که در اینجا وزنه‌ای بسیار سنگین به حساب می‌آید. ناتوانی امروزی فلسفه در آفریدن دیدگاههای تازه و اندیشه‌های فلسفی نو، در این قلمرو خاص، مبین ناتوانی جامعهٔ معاصر است در آفریدن معانی اجتماعی تازه و مورد سؤال قرار دادن خود. من الساعه کوشیدم، حتی‌المقدور، این موقعیت را روشن سازم. اما نباید فراموش کرد که

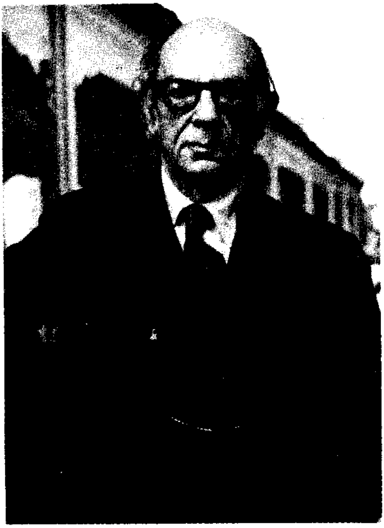
وقتی همه چیز گفته شد، ما دیگر «توضیحی» دربارهٔ آن نداریم یا نمی‌توانیم داشته باشیم. همان‌گونه که آفرینش «قابل توضیح» نیست، انحطاط و ویرانی نیز نیست.«نمونه‌های تاریخی فراوانند، فقط یکی را می‌گویم.»در قرن پنجم پیش از میلاد، آتن هست ــبدون صحبت از شهرهای دیگر ــ«و سه تراژدی و تاریخ نویس بزرگ، یعنی سوفوکل، آریستوفان، و توسیدید. در قرن چهارم، هیچ چیز قابل مقایسه‌ای با آن وجود ندارد. چرا؟ همیشه می‌توان گفت که چون آتنی‌ها در جنگ پلوپونز مغلوب شدند. خوب؟ آیا ژن آتنی‌ها بر اثر این واقعه تغییر کرد؟ آتن قرن چهارم دیگر آتن نبود. مسلماً آن دو فیلسوف بزرگ در شامگاه آتن سر برمی‌آورند و حرکت خود را آغاز می‌کنند. اما این دو محصولات غریب قرن پیش هستند. مخصوصاً سخنوران و جدلیان نیز وجود دارند ــ کسانی که امروز مسلماً از آنها فراوان داریم.»

همهٔ اینها آمیخته است با یک بی‌مسئولیتی سیاسی کامل. مسلماً غالب این «فیلسوفان»، در گوش کسانی که می‌خواهند سخنان آنها را بشنوند، از وفاداری خود به دموکراسی، حقوق بشر، از مخالفت خود با نژادپرستی و غیره و غیره داد سخن می‌دهند. اما به نام چه چیزی؟ چرا حرف آنها را باور کنیم درحالی‌که از یک نسبی‌گرایی مطلق سخن می‌گویند و اعلام می‌کنند که همه چیز فقط و فقط «قصه» است ــبه زبان عامیانه، یعنی حرف مفت است؟ اگر همهٔ «قصه‌ها» ارزش یکسان دارند، به نام چه چیزی می‌توان «قصهٔ» آزتک‌ها و قربانی شدنشان یا «قصه» هیتلر و نتایج ضمنیش را محکوم کرد؟ و چرا اعلام «پایان عصر قصه‌های بزرگ» خود یک قصه نیست؟ واضحترین تصویر این وضعیت را «نظریه‌های پسامدرن» به دست می‌دهند که صریحترین، و به عقیدهٔ من وقیحانه‌ترین، جلوه و بیان رد (یا ناتوانی در انجام دادن) این عمل است که وضعیت کنونی را مورد سؤال قرار دهیم.

و اما من، دقیقاً به این علت که برنامه‌ای دارم که آن را رها نمی‌کنم، باید سعی کنم واقعیت و نیروهای مؤثر در قلمرو اجتماعی-تاریخی را تا سرحد امکان روشن و واضح ببینم. همان‌گونه که کسی دیگر می‌گفت، من می‌کوشم با

«حواسی معتدل» نگاه کنم. در تاریخ لحظاتی هستند که در آنها هر چیزی که در طرفةالعینی قابل وقوع و شدنی است درواقع خود مقدماتی داشته است و محصول کاری آرام و طولانی است. هیچ‌کس نمی‌تواند بداند که آیا ما در حال عبور از یک مرحلهٔ کوتاه رخوت جامعه هستیم، یا در حال ورود به یک دوران طولانی بازگشت تاریخی. اما من صبور هستم.

دسامبر ۱۹۹۱



آیزایا برلین

Isaiah Berlin

□ ۸۴ سال از سن شما می‌گذرد و می‌گویید در بدترین قرنی که اروپا به خود دیده است زندگی کرده‌اید. آیا اغراقی در این گفتهٔ شما نیست؟ دوره‌های دیگری نیز به همین بدی وجود داشته‌اند....

□ عجب! کدام؟

□ حملات اقوام وحشی، جنگهای صد ساله، جنگهای مذهبی، دورهٔ تفتیش عقاید....

□ آه خیر، نه، نه. هیچ قرنی چنین قصابی و کشتاری به خود ندیده است. مثلاً جنگهای مذهبی یا انقلاب فرانسه را در نظر بگیرید که دهها هزار کشته به بار آوردند.... چنگیزخان احتمال دارد میلیونها آدم کشته باشد، آماری

نداریم. اما در این مورد صحبت از دهها میلیون کشته است: ۴۰ تا ۵۰ میلیون در روسیه، و ۱۵ تا ۱۶ میلیون نفر در بقیهٔ اروپا...، در آلمان، در اسپانیا، در ایتالیا. شکنجه‌ها، سربه‌نیست کردن‌ها، اختناق... اروپا هیچ‌گاه این درجه از سفاکی را تجربه نکرده بود.

□ آیا بختی وجود دارد که آینده بهتر باشد؟

□ کسی چه می‌داند؟ امیدوارم. تصور نکنید زیادی هول کرده‌ام. حتی وقتی این نئونازی‌ها و این کله‌طاس‌ها (skinheads) را با آنچه در گذشته دیده‌ام مقایسه می‌کنم، می‌بینم چیزی نیستند... با این حال با وجود اسم کوچکم، پیامبری نمی‌دانم.

□ شما مشهور هستید، لقب «سر» گرفته‌اید و جزو نجبا شده‌اید، و می‌گویند خیلی اشراف‌منش هستید... به نظر می‌رسد که کاملاً با جامعهٔ بریتانیا جوش خورده‌اید.

□ آنقدرها مطمئن نیستم!

□ از چه جهت؟

□ من آزاد زندگی می‌کنم. و هیچ‌گونه فشاری از هیچ لحاظ احساس نمی‌کنم. اما همسانگردی و جوش خوردن در یک جامعه با این خیلی فرق دارد. این معنایش آن است که انسان خود را دقیقاً مانند دیگران حس می‌کند. اما در مورد من تفاوتهایی هست. من یک یهودی روسیم، و وقتی از من می‌پرسند کی هستم، نمی‌گویم انگلیسی هستم... من شیفتهٔ انگلیسی‌ها هستم و زندگی در انگلستان را می‌پرستم، اما در جای دیگری زاده شده‌ام و زبان

انگلیسی زبان مادری من نیست. من کاملاً جوش نخورده‌ام. وانگهی چرا می‌بایست جوش می‌خوردم؟

□ شما فقط ده سال در روسیه زندگی کرده‌اید، چطور احساس روس بودن می‌کنید؟

□ جوابش مشکل است... روسی زبان مادری من است، و شعرایی که بیشتر دوست دارم روس هستند. البته شیفتهٔ شاعران انگلیسی هستم، اما نه به اندازهٔ پوشکین، لرمانتوف، پاسترناک، و آخماتووا... شعر همیشه به زمان کودکی شاعر و، بنابراین، به زبان مادری باز می‌گردد. وقتی با روس‌ها حرف می‌زنم، کاملاً احساس «راحتی» می‌کنم...

و به‌علاوه... خاطراتی دارم. من شاهد انقلاب اول بوده‌ام. در آن زمان هشت سال داشتم. این چیزی است که نمی‌توان فراموش کرد! اجتماعات، شعارهای روی پارچه‌ها (پلاکاردها)، انبوه مردم در خیابان، هیجان عمومی... اما اکنون برایتان تعریف می‌کنم چه چیزی بیش از همه بر من اثر گذاشت. ماه مارس ۱۹۱۷ بود، قبل از پیروزی انقلاب کمونیستی، و منِ داشتم در چشم‌انداز نوسکی در پطرزبورگ با والدینم گردش می‌کردم. ناگهان چشمم به یک گروه ۲۰ ـ ۳۰ نفره افتاد که داشتند چیزی را در دهان مردی که رنگش کبود شده بود و دست و پا می‌زد فرو می‌کردند تا او را به زور به سوی سرنوشتی ببرند که قاعدتاً چندان دلپذیر نبود... توصیف این‌گونه صحنه‌ها را در کتابهای تاریخ نمی‌بینیم. از لله‌ام پرسیدم اینها دارند چکار می‌کنند؟ جواب داد او را می‌برند بکشند، بی‌محاکمه وسط جمعیت اعدام کنند. مسلماً یکی از آن پلیسهایی بود که روی بامها مستقر شده بودند تا به روی انبوه تظاهرکنندگان انقلابی تیراندازی کنند. این صحنهٔ کشاندن یک مرد به سوی محل اعدام را من هرگز نتوانسته‌ام فراموش کنم. از آن هنگام، نمی‌توانم مشاهدهٔ هیچ‌گونه خشونت جسمانی را تاب بیاورم.

□ پس هیچ‌وقت تلویزیون تماشا نمی‌کنید؟

□ به محض آنکه خشونت شروع شود چشمهایم را می‌بندم. بوکس را نمی‌توانم نگاه کنم. حد قابل‌تحمل برای من ورزش شمشیربازی است!

□ چرا پدرتان روسیه را ترک کرد؟

□ پدرم تاجر چوب بود. خانواده‌ام در شهر ریگا در لتونی اقامت داشتند. ما صاحب جنگلهایی در روسیه بودیم که چوبها از آن جا از راه رودخانه به ریگا می‌رسید و سپس به غرب صادر می‌شد. وقتی در ۱۹۱۴ سپاهیان آلمان به فرماندهی هیندنبورگ ارتش روسیه را در محل دریاچه‌های مازور در پروس شرقی (لهستان فعلی) نابود کردند، والدینم ترسیدند که مبادا در ریگا در محاصره قرار گیرند و ارتباطشان با منبع درآمدشان قطع شود. این بود که در ۱۹۱۵ تصمیم گرفتند در پطرزبورگ مستقر شوند تا نزدیک جنگلها باشند!

پدرم چوب مورد نیاز ارتش روسیه را، چه قبل از حکومت شوراها و چه بعد از آن، تأمین می‌کرد، گرچه مانند همهٔ افراد طبقهٔ بورژوازی از کمونیسم نفرت داشت، بخصوص وقتی که قتل‌عامها شروع شد. دورهٔ ترور با استالین آغاز نشد، بلکه از نوامبر ۱۹۱۷ با خود لنین شروع شد. بورژوازی و یهودیان از انقلاب لیبرال (اولی) بخوبی استقبال کرده بودند، اما لنین بزودی با چهرهٔ متعصبی خطرناک در صحنه ظاهر شد. بنابراین در ۱۹۲۰ پدرم به زادگاهش ریگا بازگشت و در آن جا توانست ملیت لتونیایی اختیار کند. ما دو ماه در ریگا ماندیم و سپس راهی انگلستان شدیم، چون پدرم که همیشه دوستدار انگلستان بود امید داشت من در آن جا تحصیلاتم را ادامه دهم. ریگا شهری زیاده از حد دهاتی بود.

□ گفتید که یک یهودی روسی هستید، یهودی بودن برای شما چه مفهومی دارد؟

□ هیچ. مثل آن است که دو تا پا داشته باشیم، یک سر، دو چشم، یک معده....

□ آیا هیچ‌گاه قربانی یهودستیزی نشده‌اید؟

□ هرگز نمی‌توان گفت هیچ‌گاه... مثلاً روزی کسی، بدون اطلاع من، مرا نامزد عضویت باشگاهی کرد. و این باشگاه عضویت یهودیان را نمی‌پذیرفت. این قضیه جنجالی به پاکرد. ده نفر از اعضا استعفا دادند... اما من همیشه جان سالم به در برده‌ام و، هیچ‌گاه، هیچ‌کس در حضور من کنایهٔ برخورنده‌ای در مورد یهودیان بر زبان نرانده است. این بدان معناست که بریتانیا کشوری ضدیهود نیست. یک انگلیسی عادی و «طبیعی» را در نظر بگیرید که در ناتینگهام زندگی می‌کند. او یهودیان را دست می‌اندازد، ولی مسئله‌ای نیست. اما در فرانسه، به علت وجود کلیسا، به علت وقوع قضیهٔ دریفوس، این یک مسئله است... فرانسویان، در مورد اینکه کی یهودی است و کی نیست، وجدان بسیار بیداری دارند.

□ آیا خانوادهٔ شما اعمال مذهبی را به جا می‌آورد؟

□ بله، اما به‌نحوی بسیار بورژوامآبانه و نه سختگیرانه. من گهگاه به کنیسه می‌روم. در آن جا وجود سه هزار سال سنت را حس می‌کنم، و نسبت به قومی که به آن تعلق دارم احساس همبستگی می‌کنم؛ اما... اعتقادی ندارم. با این حال خداناشناس نیستم. مثل بچه‌ای هستم که به موسیقی احساسی نداشته باشد. او می‌بیند که دیگران به موسیقی گوش می‌دهند و به آن ارج می‌گذارند،

اما خود نمی‌تواند یک نت را از نت دیگر تشخیص دهد. از خود می‌پرسد چرا دیگران این‌قدر باخ و بتهوون را دوست دارند. من هم نسبت به مذهب چنین احساسی دارم. من «کَرَم»، گوشم سنگین است. ولی برای معتقدان به خدا احترام قائلم. در یک محل اجرای مناسک دینی تا حدی به هیجان می‌آیم، بخصوص در کنیسه یا در مسجد. اما به کیش کاتولیک احساس کمتری دارم. من عارف نیستم. مفهوم معجزه را می‌توانم بفهمم. ساده است. آب به شراب تبدیل می‌شود. (در قرن هجدهم فیلسوفی به نام کریستیان وولف گفته است که مسیح موجودی فوق‌طبیعی نبوده، بلکه شیمیدانی الاهی بوده است!) اما معنای چیزهایی مثل تثلیث مقدس یا روح‌القدس را درنمی‌یابم. در مورد مفهوم عرفان، کندذهنم.

□ آیا برای شما به‌عنوان مهاجر یهودی روس، به افتخار لقب «سر» نایل آمدن از سوی ملکهٔ انگلیس، اهمیت داشته است؟

□ آه بله، واقعه‌ای منحصربه‌فرد بود! البته مهاجران یهودی دیگری نیز به این افتخار نایل شده‌اند. اما تعدادشان خیلی کم است.

□ آیا این چیزی را در زندگی شما تغییر داده است؟

□ نه. البته تا مدتها نمی‌توانستم خود را به استفاده از عنوانم راضی کنم! این کار به نظرم همان‌قدر مضحک می‌رسید که کسی روز ۳۱ دسامبر (آخر سال) شاپوی نوک‌تیز سرش بگذارد. به علاوه می‌ترسیدم مبادا حسادت بسیاری از دانشگاهیانی را که چنین افتخاری نصیبشان نشده است تحریک کنم. در واقع، گرچه هیچ‌کس حرفم را باور نخواهد کرد، اگر این لقب و بعدها نشان لیاقت را پذیرفتم بیشتر به خاطر شادکردن مادرم بود. او در آن زمان حدود ۷۶ یا ۷۷ سال داشت و پیرزن یهودی مهاجری بود که این امر برایش اهمیت

عظیمی داشت. نمی‌توانستم او را از این شادی محروم کنم. بنابراین، برخلاف میلم، پذیرفتم.

☐ چطور شد فیلسوف شدید؟ علتش ذوق و استعداد بود؟

☐ آه، خیلی ساده است. در آکسفرد دو رشته وجود داشت: یکی تاریخ باستان و دیگری فلسفه.

به تاریخ یونان یا روم خیلی علاقه داشتم، اما رشتهٔ فلسفه در آکسفرد مقام دیگری داشت و برتر از هر چیز تلقی می‌شد. من از فلسفه چیزی نمی‌دانستم! تا آن موقع سه کتاب فلسفه خوانده بودم... استادم از من خواست رساله‌ای بنویسم. رساله‌ام خیلی خوب نبود و او از آن انتقاد کرد. یکی دیگر نوشتم و باز بر آن خرده گرفت. من دلگیر شدم و فکر می‌کردم او اشتباه می‌کند و من حق دارم. از من خواست رسالهٔ سومی بنویسم ــ آموزش در دانشگاه آکسفرد خیلی شخصی است ــ او باز هم انتقاد کرد و بالاخره من فهمیدم که حق با اوست. از آن موقع علاقهٔ حقیقی من به فلسفه آغاز شد... با خوردن است که انسان اشتها پیدا می‌کند!

☐ در مجموع می‌توان گفت که شما تصادفاً فیلسوف شدید...

☐ مثل همهٔ فیلسوفان! برتراند راسل از آن رو در کیمبریج تحصیل فلسفه کرد که جورج ادوارد مور (Moore) در آن جا فلسفه درس می‌داد! من به آن دلیل فیلسوف نشدم که بخواهم پاسخ پرسشهایی بزرگ نظیر "از کجا می‌آییم؟"، "کی هستیم؟"، "نیکی چیست؟"، "بدی کدام است؟"، و غیره را بیابم. البته دوست داشتم بتوانم پاسخی بیابم... اما اگر فیلسوف شدم، صرفاً به دلیل موقعیت دانشگاهیم بود!

□ دربارهٔ اینکه فرانسویان چندان علاقه‌ای به کارهای شما نشان نمی‌دهند، چه توضیحی دارید؟

□ هیچ!

□ آیا به آن دلیل نیست که شما هیچ‌گاه وارد مباحثات مارکسیستی-ضدمارکسیستی نشده‌اید؟

□ شاید. در فرانسه، در تمام دوران پس از جنگ، تمام روشنفکران باب روز (آلامد) چپ بوده‌اند. از اعضای سابق حزب کمونیست گرفته تا همراهان و هواداران آنها و هواداران سابق... خوب، من هرگز نه موافق این اندیشه‌ها بوده‌ام نه مخالف آنها. فقط همیشه ضدمارکسیست بوده‌ام، بی‌آنکه محافظه‌کار باشم. من همیشه از طرف چپ‌ها به اتهام افراط در محافظه‌کاری و از طرف راست‌ها به اتهام افراط در آزادیخواهی مورد حمله بوده‌ام.

□ با این حال دوست رمون آرون بودید....

□ بله، بااینهمه به اندازهٔ او راست نیستم. رمون آرون تحلیلگری بزرگ بود. بهتر است بگویم «نویسندهٔ سیاسی-اجتماعی» فوق‌العاده‌ای بود. کمی بالاتر از یک روزنامه‌نگار و کمی پایین‌تر از یک فیلسوف! چیزی میان این دو. و او دوست من بود. ولی اعتقاد داشت که من احساس ارتباط با فشار عظیم چپ در فرانسه را ندارم، و همین مانع از شناخته شدن من در آن کشور شده است.

□ برعکس، انگلیسیان نیز هرگز علاقهٔ زیادی به متفکران فرانسوی نشان نداده‌اند. برای بی‌اعتنایی آنها نسبت به مارکسیسم چه توضیحی دارید؟

□ ایدئولوژی هرگز مورد علاقهٔ فیلسوفان انگلیسی نبوده است... انگلیسی‌ها هیچ‌گاه در برابر اندیشه‌های مجرد، و نظامهای فکری احساس آسودگی نمی‌کنند... البته آنها نیز اندیشه‌هایی دارند، اما بیشتر به صورت رأی و عقیده. در فرانسه انبوهی از کتابهایی به این سبک وجود دارد: «از بُدَن تا مونتسکیو»، از «مونتسکیو تا روسو»، «از روسو تا ۱۸۴۸»، «از سوسیالیست‌ها تا لئون بورژوا»، «از لئون بورژوا تا سارتر»، و نظیر اینها. این را شاید بتوان تاریخ فکری، یک Geistgeschichte (تاریخ ذهن) نامید. اما در انگلستان این‌طور نیست که تاریخ اندیشه‌ها را فقط با یک کتاب عرضه کنند.

یک پرویی فرهیخته را تصور کنید که در قرن نوزدهم، مثلاً در سال ۱۸۵۰، وارد انگلستان شده باشد. او احتمالاً صحبتهایی دربارهٔ جان استوارت میل، چارلز داروین، هربرت اسپنسر، جرمی بنتم، و ... می‌شنود و چه‌بسا شرح حالهایی هم دربارهٔ این اشخاص می‌خواند. اما می‌بیند هیچ مطالعهٔ کلی و هیچ تاریخچه‌ای دربارهٔ اندیشه‌های آنها وجود ندارد.

□ پس شما به‌عنوان مورخ اندیشه‌ها می‌بایست خیلی احساس انزوا کرده باشید.

□ بله. البته اشخاص فوق‌العاده فرهیخته‌ای وجود دارند که با آنها می‌توانم بحث کنم، فیلسوفانی که به اندیشه‌ها علاقه دارند، اما این بحثها حرفه‌ای نیستند.

□ بنابراین فاصله‌ای ژرف میان متفکران فرانسوی و فیلسوفان آنگلو-ساکسون وجود دارد...

□ درست است. تا آغاز قرن بیستم، فلسفه در اروپا سرشتی بین‌المللی داشت. اما در آغاز این قرن، شکافی اساسی میان فلسفهٔ

آنگلوساکسون و بقیهٔ اروپا پدید آمد. در یک سو امریکایی‌ها، نروژی‌ها، کانادایی‌ها، و هلندی‌ها قرار دارند و در سوی دیگر فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها، اسپانیایی‌ها، و آلمانی‌ها هستند که از هگل، مارکس، و هایدگر بسیار تأثیر پذیرفته‌اند... در انگلستان چه کسی آثار هایدگر یا سارتر را خوانده است؟ شکاف میان این دو نظام فکری بسیار عمیق است. بعضی اکنون می‌کوشند، با انتشار یک مجلهٔ فلسفی اروپایی، پلی برای نزدیکی این دو جریان فکری ایجاد کنند. برایشان آرزوی موفقیت دارم! بیشتر فیلسوفان انگلیسی به چشم فرانسویان فن‌شناس هستند و علاقهٔ چندانی برنمی‌انگیزند، و انگلیسی‌ها نیز اکثر فیلسوفان فرانسوی را تیره و پرطمطراق می‌دانند، آنان به زبانهایی متفاوت سخن می‌گویند.

□ منشاءِ این شکاف چیست؟

□ تصور می‌کنم منشاءِ آن انگلیسی‌ها باشند. در آغاز قرن دِر کیمبریج استاد بسیار مشهوری، جورج ادوارد مور، بود که نفوذی گسترده بر کینز، راسل، بلومزبری، و کل فلسفهٔ کیمبریج اعمال کرد. مردی بود بسیار باهوش، بسیار شریف، و با اندیشه‌هایی بسیار روشن. او با نظامهای فکری نظیر فلسفهٔ کانت، فلسفهٔ هگل، و جز آن خصومت می‌ورزید... به نظر او، قبل از بنا کردن ساختمانهای بزرگ فکری، می‌بایست پرسشهایی ساده دربارهٔ مصالح بنا، دربارهٔ آجری که می‌خواهیم بنا را با آن بسازیم مطرح کنیم. و خود به بررسی دقیق کلمات پرداخت، با این قصد که تعریفی از معنای دقیق اصطلاحات فلسفی، نظیر «انضمامی»، «کلی»، «دیالکتیک»... و کلیهٔ واژه‌هایی که مورد استفادهٔ اعضای «باشگاه هگلی» بود ارائه دهد. این کار او بر برتراند راسل و مکتب تحصلی منطقی تأثیری شایان گذاشت. و در فلسفهٔ آنگلوساکسون اثر ضدتورمی زیادی داشت.... فلسفه به‌طورکلی دارای دوره‌های تورمی و ضدتورمی است.

□ آیا شما در فلسفه، ساختن نظریه‌های انتزاعی با زبانی غیرروشن و مغلق را «تورم»[1] می‌نامید؟

□ در سدهٔ هفدهم، نظامهای فکری بزرگی وجود داشتند که کمابیش وابسته به کلیسای کاتولیک رومی و بسیار تورمی بودند. بعد دورهٔ ضدتورم فرارسید، با دکارت که پرسشهایی ساده نظیر "من کی هستم؟"، "دربارهٔ حقیقت گفتار چه می‌دانم؟" را مطرح کرد. او آن چیزی را دقیقاً بررسی می‌کرد که می‌توانست دربارهٔ آن مطمئن باشد. (کلیسا، که نظامهای فلسفی بزرگ را اختیار کرده بود، نمی‌توانست با این کار او چندان موافق باشد!)

پس از دکارت، اسپینوزا را داریم که او نیز ضدتورم است و به بررسی محتاطانهٔ هر قضیه می‌پردازد. به‌علاوه، زبانی که او به آن می‌نوشت، لاتین بسیار روشنی بود.

بعد به لایبنیتز می‌رسیم که او نیز بسیار روشن و بسیار باریک‌بین است. البته او نظریه‌های مجردی ارائه داد، اما بیان مطلب را با دقت فراوان روشن می‌ساخت. هر آدم معمولی می‌تواند لایبنیتز را بفهمد.

در سدهٔ هجدهم، با متفکرانی چون هابز، برکلی، لاک، هیوم، هولباخ، دیدرو، و تمام اصحاب دایرةالمعارف، که تحلیلگران تیره‌ای نیستند، هنوز در قلب دورهٔ ضدتورمی فلسفی قرار داریم.

فیلسوفی که با او دورهٔ تورمی فلسفی از سر گرفته می‌شود ایمانوئل کانت است. تمام مطالبی که کانت قبل از کتاب نقد عقل محض، یعنی قبل از ۱۷۸۱، نوشت، کاملاً روشن است؛ نظیر آثارش دربارهٔ اخترشناسی، فیزیک، و... کانت براستی اندیشهٔ فلسفی را دگرگون کرد و اندیشه‌هایی کاملاً اصیل داشت. او کشفیات هیجان‌انگیزی کرد. اما ناچار شد برای توضیح «اصول موضوعهٔ» خود، یک مجموعه اصطلاحات شخصی ابداع کند. به همین سبب خواندن نقد عقل محض تا این اندازه دشوار است. آنچه را او می‌گوید، می‌شود به انحاءِ مختلف تفسیر کرد. معنا همیشه واضح نیست.

□ و آیا این دورهٔ تورمی با گسترش خود تا هایدگر ادامه می‌یابد؟

□ بله، به استثنای کسانی چون شوپنهاور، که فیلسوفی درخشان بود، یا نیچه که به آلمانی بسیار روشنی می‌نوشت. اما پس از کانت، اندیشه‌های آنها چندان نفوذی نداشت. هگل نیز جزو این سلسلهٔ فیلسوفان تورمی است. او مجموعهٔ اصطلاحات غیرقابل فهمی به کار می‌برد... تصویری از این اختلاف عمیق میان دو گرایش ارائه می‌دهم. شوپنهاور و هگل از یکدیگر متنفر بودند. ساعت تدرَیس آنها در دانشگاه همزمان بود و همهٔ دانشجویان کلاس هگل را ترجیح می‌دادند که شوپنهاور او را شیاد می‌دانست!

□ شما دربارهٔ هگل چه فکر می‌کنید؟

□ الان می‌گویم احساس من چیست. کتاب اودیسه هومر را به یاد دارید؟ در این حماسه، قطعهٔ مشهوری است که برخورد اولیس را با پولوفموس که غولی آدمخوار و از سیکلوپ‌هاست شرح می‌دهد. اولیس وارد غار پولوفموس می‌شود، و آنچه او را نگران می‌سازد این است که صدای پاهای کسانی راکه وارد کنام غول می‌شوند می‌شنود، اما هرگز صدای خارج شدنشان را نمی‌شنود! این تا حدی در مورد هگل صادق است! آنهایی که گام به فلسفهٔ او می‌گذراند، هیچ‌گاه پای گریز ندارند.

□ آلکساندر هرتزن (۱۸۱۲ - ۱۸۷۰)، پدر رادیکالیسم روسی، که بسیار مورد ستایش شماست و بارها از او نقل قول کرده‌اید، در مورد فرانسوی‌ها می‌گفت: "هیچ جا، جز ثنویت، انتزاع، فضایل اجباری، اخلاق‌گرایی، و تمایل به بلاغت چیزی به چشم نمی‌خورد، بدون آنکه هیچ یک ارتباطی با زندگی واقعی داشته باشند..."

□ این حرف کاملاً درست بود.

□ فکر می‌کنید هنوز هم درست است؟

□ شاید... اما فیلسوفان امروزی فرانسه چه کسانی هستند؟ برایم نام ببرید.

□ دریدا، برنار هانری لوی، گلوکزمان، دلوز....

□ من هرگز نتوانسته‌ام چیزی را که دریدا می‌نویسد بفهمم. می‌دانم که او در فرانسه مورد ستایش است. لوی و گلوکزمان هم شارحان مارکسیسم هستند...! ولی مرلوپونتی فیلسوفی حقیقی بود! او اندیشه‌های اصیلی داشت...

□ آیا در فرانسهٔ امروز فیلسوف بزرگ وجود ندارد؟

□ این را خودتان گفتید...! چرا، کاوایس (Cavaillès) بود. او را نازی‌ها در ۱۹۴۳ کشتند. او منطقدان بود. مکتب تحصل‌گرایی را در آلمان و نزد کارناپ تحصیل کرده بود. و کارناپ عضو «حلقهٔ وین» بود، شهری که فلسفهٔ ضدتورمی انگلستان تا حدی در آن جا نفوذ داشت... گفتنش وحشتناک است... من فکر نمی‌کنم در جهان امروز فیلسوفان بزرگی وجود داشته باشند. اما این چیزی است که نباید به زبان آورد.

برخی از دوستان من خود را فیلسوفانی بزرگ می‌دانند! به هر حال من نه در فرانسه و نه در بریتانیا چنین چیزی نمی‌بینم. شاید یکی دو تا در ایالات متحد امریکا باشند.

□ جان رالز؟

□ دوست من و فیلسوف بزرگی است، اما خودش انکار می‌کند. خیلی فروتن است.

□ دیگر کی؟

□ نمی‌توان فهرستی ارائه داد. این خطر وجود دارد که کسانی را فراموش کنیم! فیلسوفان خوبی هستند که به فلسفهٔ علم می‌پردازند. همه‌شان امریکایی هستند.

□ براستی فیلسوفان به چه درد می‌خورند؟

□ مشغلهٔ آنها فلسفه‌پردازی و اندیشیدن است. اگر از من بپرسید هدف هنر چیست، خواهم گفت هنر هدف ندارد. هدف هنر، هنر است. هدف عشق، عشق است. هدف فلسفه، پی‌جویی حقیقت فلسفی است، پاسخی به پرسشهایی است که بچه‌ها مطرح می‌کنند. چرا باید درصدد انجام دادن فلان وظیفه باشیم؟ چرا کسی باید از کسی دیگر اطاعت کند؟

□ چرا در جهان امروز دیگر این سؤالها مطرح نمی‌شود؟

□ ما مطرح می‌کنیم.در هاروارد، آکسفرد یا استکهلم. در فرانسه این پرسشها را مطرح نمی‌کنند،چون اکثر فیلسوفان فرانسوی فکر می‌کنند سؤالهایی که مستقیماً به مسائل بنیادی زندگی در جامعه مربوط نشوند مسخره‌اند.

□ پرسش اساسی انسان، یعنی آزادی، هنوز بی‌پاسخ مانده است.

□ در یونان دو مکتب وجود داشت: رواقیون که به جبر علّی اعتقاد

داشتند، و طرفداران فلسفهٔ اپیکور که به آزادی معتقد بودند. از آن زمان تا کنون، هیچ‌کس در این زمینه هیچ سخن معتبری نگفته است. این مسئله‌ای است لاینحل.

کانت بسیار خوب سخن گفته است. ویلیام جیمز نیز. و هگل نیز مانند همه. همهٔ فیلسوفان در این باره عقیده‌ای دارند، اما با یکدیگر موافق نیستند. توافقی وجود ندارد، و نمی‌تواند وجود داشته باشد. بسیار مشکل است به انسان بگوییم کاملاً مقید به مقتضیات است و با این حال آزاد است که هر کار می‌خواهد بکند.

▢ شما را استاد تفکر لیبرالی دانسته‌اند. چه تعریفی از لیبرالیسم دارید؟

▢ خدای من! انواع لیبرالیسم بسیار است. منشاءِ این کلمه اسپانیایی است. «لوس لیبرالس» (los liberales) در قرن نوزدهم به کسانی می‌گفتند که ضد سلطنت و ضد کلیسا بودند... لیبرال‌ها کسانی هستند که به آزادیهای فردی اعتقاد دارند، همین!

▢ آیا به نظر شما دموکراسی و لیبرالیسم دو مقولهٔ متمایزند؟

▢ دموکراسی می‌تواند سرکوبگر باشد و انسانها را از آزادی محروم کند. یگانه دلیلی که باعث تأیید دموکراسی از سوی لیبرال‌ها می‌شود، این است که آنها در دموکراسی حداقل می‌توانند به خاطر آزادی مبارزه کنند، حال آنکه چنین کاری در یک نظام استبدادی امکان ندارد.

▢ آیا لیبرالیسم نیز می‌تواند سرکوبگر باشد؟

▢ نه، فکر نمی‌کنم. وقتی اعتقاد به آزادیهای فردی وجود داشته

باشد، امکان کمی هست که بچه‌ها را در معادن به کار گیرند! لیبرالیسم، «بگذار هرچه می‌شود بشود» نیست. یک نظام اقتصادی هم نیست. لیبرالیسم نظامی است که غیرقابل تجاوز بودن آزادیهای اساسی را تضمین می‌کند.

□ آیا راست است که والری ژیسکار دستن آمده بود لندن به ملاقات شما؟

□ بله. دو بار. ظاهراً یکی از کتابهای مرا خوانده بود. آمده بود از فرانسه و مارکسیسم با من حرف بزند... فکر می‌کنم سال ۱۹۸۱ بود، درست پس از کنار رفتن او از مقام ریاست جمهوری. او برایم توضیح داد که تحلیل مارکسیستی در مورد فرانسه معتبر نیست، چون طبقه‌ای مهم و قدرتمند و بسیار بانفوذ از تکنیسین‌ها و تکنوکرات‌ها در آن کشور وجود دارد که نه کارمندند و نه کارگر. درنتیجه، نظریه‌های مربوط به انشقاق میان سرمایه و کار، میان بهره کشان و بهره‌دهان، در آن جا صدق نمی‌کند... من به او گفتم چیزی دربارهٔ فرانسه نمی‌دانم، اما میل دارم آنچه را می‌گوید باور کنم. بعد از من پرسید که به نظر من چه چیز هنوز در مارکسیسم «زنده» و مطرح و باب روز است. پاسخ دادم که تاریخ، تمام پیشگوییهای مارکس را وسیعاً رد کرده، اما خود او نابغه بوده است. مارکس، هر اندیشه‌اش را، بجز دو سه تا، از کسی دیگر اخذ کرده است. اما از آن، ترکیبی درخشان و تکان‌دهنده ساخته است. مبارزهٔ طبقاتی اندیشه‌ای است متعلق به سن‌سیمون. ارزش اضافی به هاجسکین تعلق دارد. تضادهای سرمایه‌داری متعلق به فوریه است... اما اهمیت تأثیر شرایط تکنولوژیکی بر فرهنگ، اندیشهٔ بزرگ خود مارکس است. سن‌سیمون هم به آن اشاره کرده بود، ولی با تأکید کمتر. بنابراین با ژیسکار دستن دربارهٔ آنچه در تحلیل مارکس هنوز مطرح است صحبت کردیم، یعنی دربارهٔ تأثیر اقتصاد بر سیاست، طبقات اجتماعی، سرمایهٔ بزرگ... همهٔ اینها هنوز وجود دارند. آنچه منسوخ شده، کل آموزهٔ اوست.

□ اما احزاب سوسیالیست و کمونیست هنوز وجود دارند...

□ این امر شاید هنوز در امریکای جنوبی معنایی داشته باشد، اما نه در اروپا. در این جا واقعه‌ای عجیب و بی‌سابقه روی داده است. به هر حال، پس از ۲۱۵ سال، آنچه را می‌شد تفکر چپ نامید نابود شده است... فکر کنید «چپ» برای فرانسوی‌ها چه معنایی دارد! «جنبش چپ» به‌عنوان مخالف با دولت و کلیسا در فرانسه زاده شد! ولتر، به‌نحوی، نخستین چپگراست. پس از ولتر، اصحاب دایرةالمعارف، دیدرو، روسو، و... را دارید... آنها بین خود توافقی ندارند، اما همگی مخالف کلیسا و مخالف سلطنت هستند. این سنت با روبسپیر و انقلاب کبیر ادامه می‌یابد. سپس ناپلئون ظهور می‌کند که او نیز از نظر تمام سلسله‌های پادشاهی اروپا معرف «چپ» است.

□ ناپلئون «چپگرا» بود؟

□ به معنایی که دشمن سلسله‌ها و سلاطین اروپایی بود، بله. از نظر اتریش و آلمان، ناپلئون ابزار چپ‌ها علیه راست‌هاست. او پرچم سه‌رنگ را دوباره برافراشت! او مخالف کلیسا بود، پاپ را تحقیر می‌کرد... و بوناپارتیسم به‌گونه‌ای ادامه‌دهندهٔ آرمان انقلاب است. اصول چپ، گرچه البته به‌نحوی دیگرگون، در سازمان ناپلئونی استمرار می‌یابد.... سپس دورهٔ بازگشت سلطنت فرامی‌رسد، اما در پاریس سالهای ۱۸۲۰ با ازدیاد نهضتهای انقلابی روبرو هستیم. کسانی چون بوئوناروتی را داریم. فرانسه میهن انقلابیون است. تصور کنید چه کسانی در ۱۸۴۰ در پاریس زندگی می‌کنند: باکونین، مارکس، ماتزینی، پرودون، لویی بلان، هرتزن، بلانکی، لورو، ... همگی انقلابی. و نیز همگی از دوستان ژرژ ساند. پاریس کعبهٔ چپ‌هاست. همهٔ ناراضیان آلمانی و روسی... آن جا جمعند. این وضع با حوادث سال ۱۸۴۸ و جمهوری دوم ادامه می‌یابد. همیشه جناح چپ به‌نحوی مطرح است. بعد دورهٔ ناپلئون سوم و

ارتجاع فرامی‌رسد. اما حتی ناپلئون سوم هم دست‌راستی نیست! او مظهر اتحاد میهن‌پرستان علیه اشراف است! اوست که کارگرانی را به «بین‌الملل اول»، که ریاست آن با مارکس است، به لندن می‌فرستد. اوست که برای آرام کردن کارگران، بودجهٔ سندیکاها را تأمین می‌کند... بعد به کمون پاریس می‌رسیم... سپس ایجاد سه حزب سوسیالیستی در فرانسه. و پس از جنگ جهانی اول، حزب کمونیست فرانسه تأسیس می‌شود که نفوذی فراوان کسب می‌کند... شهر پاریس مدت بیش از دو قرن، کانون بزرگ اندیشه‌های چپ بوده است... و بعد دیگر هیچ. اجازه دهید من نیز به نوبهٔ خود سؤالی مطرح کنم: نام فقط یک کمونیست مشهور در فرانسه را بگویید، البته بجز... اسمش چیست؟

□ ژرژ مارشه (رهبر حزب کمونیست فرانسه)!

□ بله، آقای مارشه. و همین سؤال را در مورد روشنفکران چپ می‌توانم مطرح کنم... رهبران کنونی چپ چه کسانی هستند؟ من یک جوانم، من بسیار آرمانگرا هستم، من هوادار فقرا و ضعفا هستم، من از سرمایه‌داری نفرت دارم، من خواهان عدالت و برابری هستم، من آزادی و برادری می‌خواهم، در پی کدام رهبر می‌توانم راه بیفتم؟

□ می‌پذیریم که رهبری وجود ندارد. اما آرمان چپ هنوز وجود دارد...

□ امیدوارم! هنوز یک احساس ضدراست وجود دارد، اما در حال حاضر خیلی ضعیف است. روسیهٔ امروز را در نظر بگیرید. خیلی‌ها هستند که هنوز تا حدی به کمونیسم اعتقاد دارند؛ کسانی که طالب اقتصاد بازارند، اما خواهان سرمایه‌داری نیستند، جهان سرمایه‌داری را دوست ندارند. مقصود آنها را درک می‌کنید؟

□ دربارهٔ تب ناسیونالیستی که کشورهای اروپای مرکزی را در هم می‌نوردد و در هم می‌کوبد چه توضیحی دارید؟

□ این خطر بزرگ این سالهای پایانی قرن است... اقوام گوناگون برای پذیرش کثرت‌گرایی فرهنگی، مدتهای مدید زیر ستم بوده‌اند. فرهنگهای محلی امکان اظهار وجود نداشته‌اند. ناسیونالیسم همیشه حاصل نوعی تحقیرشدگی است، محصول جراحت است. یوگوسلاوی را ببینید. نخست زیر خودکامگی سلطان آلکساندر بوده است و سپس تحت استبداد تیتویی... به‌طورکلی در تاریخ، پس از هر دوره خردورزی، نوعی بازگشت احساسات، واکنش شدید، و عکس‌العمل عاطفی وجود دارد... مردم به جنگ با یکدیگر می‌پردازند، خیلی‌ها می‌میرند، اما دیگر از نظام بزرگ ستم متمرکز، و نیز از پیامبر بزرگ، خبری نخواهد بود.

□ شما می‌گویید دیگر از پیامبران خبری نخواهد بود، اما آیا بدون مدینهٔ فاضله (اوتوپیا) می‌توان زیست؟

□ فکر نمی‌کنم احتیاجی به مدینهٔ فاضله باشد. انسان به آرمانهایی نیاز دارد، به امید احتیاج دارد، و امید به انسان کمی شایستگی می‌بخشد. انسان به بینشی دربارهٔ آینده احتیاج دارد، اما به مدینهٔ فاضله احتیاج ندارد. مدینهٔ فاضله اغلب بدان معناست که آدمی آماده است اکنون را فدای آینده کند.

□ و دید شما دربارهٔ آینده چیست؟

□ شاید روزگاری بسیاری از جامعه‌ها تا حدی به شایستگی دست یابند! می‌توان امیدوار بود که نفوذ اشخاص هوشمند و اخلاقاً شرافتمند روز به روز افزایش یابد. هیچ دلیلی نیست که فکر کنیم چنین چیزی غیرممکن است.

در راه چنین هدفی است که باید کار کرد... لنین در همان سال ۱۹۱۷ به کارگران می‌گفت که انقلاب در روسیه تا قبل از پایان قرن به پیروزی نخواهد رسید، اما باید به کارکردن ادامه داد و لحظه‌ای از آن غافل نماند... من نیز همین را به شما می‌گویم!

اکتبر ۱۹۹۲

۸

پسامدرنیسم

گفت‌وگو با:

ژان فرانسوا لیوتار



ژان فرانسوا لیوتار

Jean François Lyotard

☐ در اولین کتابتان، «پدیدارشناسی»، نوشته‌اید: "درک تاریخ؛ وظیفه‌ای از این حقیقی‌تر برای فلسفه وجود ندارد." هنوز همین عقیده را دارید؟ و اگر پاسخ شما مثبت است، نگاهی که فیلسوفی مثل شما بر این پایان قرن می‌افکند چیست؟

☐ درواقع من همیشه فکر می‌کنم که برای فلسفه درک تاریخ مهمترین کار است. شاهد آن همین است که هنوز در این باره بسیار می‌نویسم و دیگران همچنان مرا متفکری سیاسی می‌شناسند، حال آنکه مسلماً من بسیار تغییر کرده‌ام و از هنگام اولین کتابم تحول زیادی یافته‌ام. بااینمهه، حتی فرضیهٔ پسامدرنیسم من به‌نوعی تحلیل آن چیزی است که در این پایان قرن در غرب می‌گذرد. پس تاریخ به شکلی محور اصلی کارهای من است. اما شاید لازم باشد کلمهٔ «تاریخ» را در تمام جهاتش در نظر بگیریم، یعنی تاریخ نه فقط به

معنای ثبت وقایع، یا حتی تاریخ عمومی و مشترک اقوام، بلکه همچنین تاریخ خاصی که هر یک از ما دارا هستیم و عمیقاً از آن بی‌اطلاعیم؛ چون نه می‌دانیم که چه می‌کنیم و نه چه نمی‌کنیم. بنابراین به یک معنا اگر کلمهٔ «تاریخ» (histoire) را بسیار جدی به کار ببریم، یعنی در واقع به مفهوم کلمهٔ قدیمی یونانی «هیستوریا» (historia) که به معنای «تجسس» است ــ تجسس در خصوص امر واقع نه منشأ و مبداءِ واقعیت ــ آنگاه درک تاریخ در آن مفهوم وظیفهٔ هر فیلسوف است.

□ به نظر شما همچون فوکویاما از نوعی «پایان تاریخ» صحبت کردن شیوه‌ای درست برای تحلیل انقلابات جهان ماست؟

□ من فکر می‌کنم که هیچ‌گونه پایان تاریخی وجود ندارد. صحبت از پایان تاریخ بی‌معناست. آنچه روی داده است افول مسائلی است که به کمک آن بسیاری از غربی‌ها ــو البته نه فقط غربی‌ها ــ به مسئلهٔ تاریخ پرداخته‌اند، یعنی (حداقل از دو قرن پیش به این سو) تاریخ را به صورت تراژیک میان دو اصلْ فهمیدن و ترسیم کردن (این حتی در مورد تصویری که قدیس آوگوستینوس از جهان در کتاب مدینهٔ الاهی به دست می‌داد نیز صادق بود)؛ و آن دو اصل یکی قدرت بود و دیگری با قدرت منافات داشت و می‌بایستی نیروی آن را به چنگ آوَرَد تا بدین وسیله به امور انسانی نظم بخشد؛ حال ماهیت این نظم هرچه می‌خواهد باشد. بازخرید گناهان (redemption) که قدیس آوگوستینوس از آن صحبت می‌کرد همین بود؛ آزادی‌ای که روشنگری به دنبال آن بود همین بود؛ اندیشهٔ جامعهٔ خودگردان کارگران که مارکس در سر می‌پروراند همین بود. من فکر می‌کنم که این تصویر از جهان، و بلکه این عمل به جهان، مدتهاست که وجود دارد، چون صرفاً یک ایدئولوژی نیست، بلکه نوعی عمل سیاسی و اجتماعی نیز هست. پس این فکر «پایان تاریخ» در واقع با مفهوم تراژدی پیوند دارد؛ تراژدی‌ای که در آن، مانند نمایشنامه‌های شکسپیر،

در یک سو سلطانی دروغین و غاصب وجود دارد و در سوی دیگر امیرزاده‌ای حقیقی که شایستهٔ ارادهٔ جامعه است، اما از قدرت به دور افتاده و باید آن را دوباره به دست آورد. این وضع در منازعات میان ملتها دیده می‌شود، حتی در درون خود ملتها هم دیده می‌شود. من از سالهایی نه چندان دور، حداقل از زمان تألیف کتاب شرایط پسامدرن، راه‌حلهای مارکسیستی رادیکال، ضداستالینی، و ضدتروتسکیستی (چون من فکر می‌کنم که تروتسکیست‌ها آنچه را در اتحاد شوروی روی می‌داد نمی‌فهمیدند) را کنار گذاشتم. ما در گروه «سوسیالیسم یا توحش»، نه‌تنها به نقد استالینیسم می‌پرداختیم، بلکه سرمایه‌داری را نیز نقد می‌کردیم که، در آن زمان، پس از خروج از بحرانی که سی سال به درازا کشیده بود، یعنی پس از دو جنگ جهانی، در اوج شکوفایی و در بحبوحهٔ بازسازی خود بود. خوب، امروز من این طرز فکر را کنار گذاشته‌ام. من متقاعد شده‌ام که در این تصویر اشتباهی وجود داشت و این عمل نیز درست نبود، چون من روشنفکری متعهد بودم. برای اینکه به نظر من هیچ نشانه‌ای از یک فاعل تاریخی دیگر که در انتظار دستیابی به قدرت باشد وجود ندارد، و نشانه‌هایی که کوشیده‌ایم در سطح مبارزهٔ طبقاتی آشکار سازیم هیچ معنایی نداشتند؛ و حتی مبارزات ضداستعماری نیز از این لحاظ نشان‌دهندهٔ چیزی نبودند و نمی‌توانستند امپریالیسم را سرنگون سازند. بااینهمه در سال ۱۹۶۸ من در صف اول بودم، چون در نانتر استاد دانشگاه بودم و در جنبش دانشجویی سخت درگیر شده بودم، اما می‌دانستم که این حرکت انقلاب نیست، بلکه چیز دیگری است. من همچنین فکر نمی‌کنم که تاریخ به پایان رسیده است؛ واقعاً نمی‌دانم این حرف یعنی چه. تنها می‌دانم که تاریخ کاملاً تغییر جهت داده است، و ما اکنون در سیستمی بسر می‌بریم که دیگر رقیبی در برابر خود ندارد. با سقوط امپراتوری شوروی و لنینیسم، اکنون می‌دانیم که جانشینی حقیقی وجود ندارد. منازعهٔ موجود بخصوص از حاشیهٔ سیستم ناشی می‌شود که همچنان از خود نظام در رنج و عذاب است. بنابراین، ما در تاریخی بسر می‌بریم که در آن دیگر تراژدی وجود ندارد؛ مقصودم تراژدی

وجودشناختی است. منازعاتی وجود دارند که می‌توانند وحشتناک باشند، اما از زمرهٔ تغییر عمومی جوامع نیستند. پس این بدان معنا نیست که دیگر تاریخ وجود ندارد، بلکه بدان معناست که سیاست در کشورهای مابعدصنعتی عبارت است از ادارهٔ خوب یا بد جریانات اجتماعی، حرکتهای مردم، جریان پول، و جز آن.

□ در یکی از مقالاتتان که در کتاب اخیرتان، «اخلاقیات پسامدرن»، منتشر شد، نوشته‌اید: "در رقابت میان سیستم‌ها، ویژگی تعیین‌کننده گشودگی و «بازی» (le jeu) است که اینان در عملکردشان حفظ می‌کنند." منظور شما از کلمهٔ «بازی» چیست؟ چون به خاطر دارم که در کتابهای اولیه‌تان از «بازی» در سطح زبان صحبت می‌کردید. آیا منظور همان «بازی» است؟

□ نه. مقصودم آن است که نظام از سی سال پیش به این سو تقویت شده است؛ سرمایه‌داری ظریفتر شده است؛ پیچیده شده است؛ سرمایه‌داری تمام حوزهٔ فرهنگ را در خود جذب کرده است، پس با نیرویی فوق‌العاده تمام روابط اجتماعی را به حد تجارت کشانده است. این مقاله، در اصل متن سخنرانی من در امریکا و در برابر دوستان مارکسیستی است که هیچ تجربه‌ای از مبارزهٔ سیاسی نداشتند. می‌خواستم به آنها بفهمانم که نظام سرمایه‌داری، علی‌رغم خصلت بیش از پیش توتالیترش ــ از این جهت که هر نمایندگی و هر فعالیتی را درهم می‌ریزد ــ به خاطر انعطاف‌پذیریش، فوق‌العاده قوی است؛ برای اینکه در مجموعهٔ چرخ و دنده‌هایش جایی را هم برای «بازی» باز می‌گذارد، به طوری که ابتکارات تازه و چیزهای نو نیز بتوانند پدید آیند، روحیهٔ اقدام به عمل و ماجرا وجود داشته باشد و افرادی مثل من و شما بتوانند آن را نقد کنند. این نقد ثبت می‌شود و به کار نظام می‌آید. مهمترین فکر این است. می‌دانید که دقیقاً مثل این است که در یک آزمایشگاه علوم هستیم. اول باید تخیل داشت و سپس مشاهده کرد و آنگاه باید کوشید مشاهدات خود را

اثبات کرد. اما در حقیقت نظام سرمایه‌داری فاقد تخیل نیست. پس این بدان معناست که فقط یک تاریخ وجود ندارد، بلکه ما با چند تاریخ مواجهیم. پس نمی‌توان از «پایان تاریخ» صحبت کرد. تنها مسئله این است که بدانیم آیا این نظام قابل کنترل هست یا نه؟

◻ اما آیا وظیفهٔ یک فیلسوف پسامدرن این است که فاصلهٔ میان هر یک از بازیهای سیاسی را حفظ کند ـــ همان‌طور که شما این وضعیت را در مورد بازیهای زبان در کتابتان، به‌نام «بدرستی»، توصیف می‌کنید؟

◻ اصلاً مانند بازیهای زبان نیست، چون متعلق به دو سطح متفاوتند. زبان در درون چارچوب وجودشناختی جای دارد که من کوشیده‌ام، با الهام از فکر ویتگنشتاین در کتاب عدم توافق، آن را توصیف کنم. بازی‌ای که من در اینجا از آن صحبت می‌کنم از نوع مکانیسم ظریفی است که می‌توان آن را سیستمی به‌شمار آورد که در دل سیستمی ترمودینامیک قرار دارد که با آنتروپی می‌جنگد و ضدآنتروپی را می‌پروراند. این سیستمی است که انرژی را می‌بلعد، اما درعین‌حال می‌تواند انرژیها را به یکدیگر تبدیل کند. این سیستم پیوسته در حال رشد است. پس یک فیلسوف پسامدرن چه باید بکند؟ وظیفهٔ او تفکر در باب این وضعیت و کوشش برای فهم کارکرد سیستم است. اما وظیفهٔ دیگر او این است که تصورات و تعهدات احمقانه‌ای را که در خصوص دوپاره‌سازیهای قدیمی، نظیر راست-چپ وجود دارد ناچیز بشمارد؛ گویی نمی‌دانند که اختلاف چپ و راست بر سر نحوهٔ اداره و پرداختن به دستمزدها، سرمایه گذاری، و مسئلهٔ مهاجرت است. اختلاف صرفاً این است. در این مسائل، تغییر یک رقم اعشار در بودجه‌ها نتایجی عظیم به دنبال دارد. اما برخلاف آنچه در زمان جوانی من، قبل از جنگ جهانی دوم، روی می‌داد، اینک دیگر هیچ‌کس حاضر نیست به خاطر شعارهای راست یا چپ بمیرد. خیال می‌کنم که ما نه در «پایان تاریخ»، بلکه در پایان نجاتبخشی‌های جهانی، و

در پایان قهرمانگرایی‌های فردی بسر می‌بریم –قهرمانگرایی به مفهوم دفاع از هدفی معین و مردن در راه این هدف. به شما قول می‌دهم که حتی راست افراطی نیز امروز حاضر نیست به خاطر افکارش بمیرد، و به هر حال مسلماً لو پن (Le Pen) چنین نخواهد کرد.

☐ اما چگونه یک فیلسوف می‌تواند از آسیب این سیستمی که شما توصیفش می‌کنید برکنار بماند؟

☐ پناهگاهی نیست. من دو چیز را می‌گویم. نخست، وقتی ما می‌نویسیم، وقتی به تفکر فلسفی می‌پردازیم، مسئله این است که بدانیم چرا مطلب فلسفی می‌نویسیم. اگر مقصود بلافصل ما دست یافتن به مخاطبان تازه و، لذا، افزایش نرخ خوانندگان و، در نتیجه، فروش بیشتر کتابهایمان و موفقیت در بازار باشد، خیال می‌کنم که مرتکب گناه شده‌ایم. من به‌عمد کلمهٔ «گناه» را به کار می‌برم، چون در واقع وقتی فیلسوفی فکر می‌کند، وقتی صحبت می‌کند، می‌کوشد به مسئله‌ای پاسخ دهد که مشکل‌تر است و ضرورتاً هم مسئلهٔ دیگران نیست. و وقتی فیلسوفی دربارهٔ مسئله‌ای می‌نویسد، دقیقاً به این خاطر است که می‌خواهد خودش بداند این مسئله چیست. بنابراین مخاطب ناشناخته است. اما اثر شما به هر حال به آرشیو سپرده می‌شود، چون سیستم همه چیز را آرشیو می‌کند. پس حتی اگر شما دستنوشتهٔ کوچکی را در ۲۰۰ نسخه در ناحیه‌ای پرت در سویس منتشر کنید، آن هم آرشیو خواهد شد، آن هم در کامپیوترهای کتابخانهٔ کنگره در واشینگتن وارد خواهد شد، کاری که بسیار آسان است، و احتمالاً روزی به کار می‌آید. ببینید، در این حالت پناهگاهی وجود ندارد، اما اثر شما ممکن است روزی به کار بیاید. این مثل آن است که اینشتین کتاب نسبیت خاص را منتشر کرد، و ده سال طول کشید تا این کتاب کشف شود و به کاری بیاید. بنابراین، در این خصوص خط فلسفه بواقع روشن است: حفظ چیزی که سؤال می‌کند و با این حال هنوز نمی‌تواند تعریف کند. معنای این آن

است که فیلسوف باید کارش را در مقام شهروند آگاه انجام دهد، یعنی در اینکه چه چیزی عادلانه است و چه چیزی ناعادلانه، دخالت کند. اما برای اینکه چنین کنیم لازم نیست حتماً فیلسوف باشیم.

□ اما چگونه می‌توان در جوامع کنونی برای عدالت جنگید، در حالی که می‌بینیم ملاک و معیاری ازپیش‌موجود برای قانون و عدالت وجود دارد؟

□ نخست آنکه موارد زیادی هست که در آنها ملاکها روشن نیست، حتی در یک نظام جمهوری که در آن دربارهٔ امور مختلف باید تصمیم گرفت. من فکر می‌کنم مسئول بودن نسبت به مفهومی از عدالت که فردی می‌کوشد خود شخصاً آن را صورتبندی کند، بدین معناست که بگوید: "توجه کنید، هیچ قاعدهٔ از قبل وضع‌شده‌ای وجود ندارد." وظیفهٔ من است که قانون را پیدا کنم، وظیفهٔ من است که معلوم کنم چه کسی برحق است و چه کسی برحق نیست، وظیفهٔ من است که از فلان یا بهمان طرف جانبداری کنم. یا اینکه بپرسم آیا لازم است که حتماً جانب یک طرف را بگیریم؟ کشمکش میان دو طرف را خود باید اختراع کرد. گاه موقعیتها ساده‌ترند. اما وقتی که در جوامع بسیار پیچیده بسر می‌بریم، موقعیتهای پیچیده بیش از پیش افزایش می‌یابند.

□ آیا دست آخر مسئلهٔ ما همان مسئلهٔ تراژدی «آنتیگونه» سوفوکل است؟

□ مطلقاً. از نظر مسئلهٔ عدالت البته این مثال بسیار خوبی است. تضاد میان قوانین جامعه و قوانین درونی ما همچنان مطرح است. در مواقعی ممکن است حتی قوانین مصوب مجلسی که اعضای آن به طور دموکراتیک انتخاب شده‌اند به نظر کسی ناعادلانه بیاید.

□ چند لحظهٔ پیش شما از مفهوم «آرشیو» و این واقعیت صحبت کردید که

سیستم همه چیز را به خاطر می‌سپرد و همه چیز را حفظ می‌کند. اما من در یکی از آثارتان این فکر را دیدم که "پسامدرنیسم نسیان مدرنیته است." این بدان معناست که در جهان ما بخشی هم به «فراموشی» اختصاص دارد. درست است؟

□ کاملاً درست است. سهم فراموشی در جهان ما عظیم است. این فراموشی‌ای است که همواره به یاد آورده می‌شود. این پارادوکس هست، اما شاید فقط نیمی از آن. چون آنچه را سیستم به صورتی قطعی فراموش کرده است، دیگر به یاد نمی‌آورد، نسیان کاری است که دیگر یادآوری نمی‌شود؛ کاری است که آرشیو نشده است؛ کاری است که در یک زمان حال وجود دارد، اما در یک گذشته جای نگرفته است؛ جنبهٔ انتقادی داشتن دقیقاً همین است، کاری است که در حال حاضر انجام می‌گیرد اما نمی‌گذارد آن را براحتی آرشیو کنند.

□ آیا این نگرش فلسفی ما را به جانب نسبی‌گرایی عمومی سوق نمی‌دهد؟ آیا شما موافقید که میان نسبی‌گرایی و پسامدرنیسم تمایز گذاشته شود؟

□ پسامدرنیسم را غالباً عرصهٔ بروز نسبی‌گرایی یا حتی تعدد و تکثر عمومی می‌دانند. از نظر من پسامدرنیسم این نیست. من نگاهی انتقادی‌تر به پسامدرنیسم دارم. به همین خاطر است که در آثار کانت و در نقد سوم، یعنی نقد قوهٔ داوری، به دنبال ریشه‌های فکریم هستم. چون،به‌عکس، وقتی می‌بینیم که برای داوری ملاکی وجود ندارد ــ مانند آنچه کانت می‌گوید ــ آنگاه باید در گفتن «این زیباست»، یا «این درست است» جدی‌تر بود. احساس می‌کنم به کانت نزدیک هستم هرچند کانت نسبی‌گرا نیست. نسبی‌گرایی فکری بسیار سطحی است. برای اینکه بگوییم «این زیباست» یا«این درست است»، باید شرایط معرفت را به مفهوم کانتی کلمه به جا آوریم. با این فکرِ تعیین «شرایط

معرفت» موافقم. به این خاطر است که نسبی‌گرا نیستم. اما فکر می‌کنم که جهان کنونی جهانی مسامحه کار و آسانگیر باشد، یعنی جهان آشوب که در آن دیگر «قانون» وجود ندارد. مفاهیمی چون «پیشرفت» و «آزادسازی» دیگر مفهومی ندارند، برای اینکه دیگر دقیقاً «قانون» وجود ندارد. جهان اضطراب است و غرب به این اضطراب مبتلاست.

□ آیا این همان اضطراب جاده‌هایی نیست که به هیچ جا ــ به مفهوم هایدگری کلمه ــ ختم نمی‌شوند؟

□ می‌دانید که من هایدگری نیستم، اما با این فکر هایدگر موافقم که «وجود در جهان» همان «وجود مضطرب» است. واضح است که به محض آنکه ارزشهای سنتی را نقد می‌کنید، با اضطراب مواجه می‌شوید، برای اینکه با فکر مسئولیت مواجه می‌شوید. این فکر را که «من که هستم؟»، «در کجا قرار دارم؟»، «چه باید کرد؟»، عیناً در آراءِ فروید، در کتاب تمدن و ناخرسندیهای آن، نیز می‌توان دید. این همان فکر است؛ یعنی به میزانی که تمدن پیشرفت می‌کند، رشد پیدا می‌کند، ارزشهایش را از بین می‌برد، و تشویش با نابودی سمبل‌ها فقط تشدید می‌شود.

□ می‌شود یک لحظه به مفهوم «پسامدرن» بازگردیم؟ چون تصور می‌کنم که در پیرامون این مفهوم ابهام زیادی وجود دارد؛ این مفهوم را چه چپ و چه راست، به صورتی گمراه کننده، در مورد سینما، ادبیات، جامعه‌شناسی، و فلسفه به کار می‌برند. از زمان انتشار کتاب «شرایط پسامدرن»، در پانزده سال پیش، آیا در خصوص این موضوع تغییر عقیده و فکر داده‌اید، یا پسامدرنیسم را هنوز به همان صورت تعریف می‌کنید؟

□ فکر می‌کنم مفهوم کلمه را کمی گسترش داده‌ام. چون حدود پانزده سال پیش دانشگاه کبک از من خواست گزارشی دربارهٔ وضعیت معرفت

در جامعهٔ مابعدصنعتی تهیه کنم. بنابراین من کاری دربارهٔ دانشگاه و نظریهٔ علمی انجام دادم. اما از آن هنگام کلمهٔ پسامدرن گسترش زیادی یافته است و رابطه‌ای با اندیشهٔ مدرنیته ندارد که، به گفتهٔ شما، مقاومتی است در برابر فراموشی. حالا من عادت کرده‌ام بگویم: "مواظب باشید، حالا منظور از پسامدرن چیز دیگری است." می‌توانم سه نویسندهٔ قرن شانزدهم را پیداکنم که نوعاً پسامدرن هستند. یکی از آنها مونتنی است نسبت به روایتهای بزرگ مسیحی. مقالات مونتنی نوعی نسیان پایان‌ناپذیر است. دیگری ماکیاولی است که نسبت به سیاست پسامدرن به‌شمار می‌آید، چون این دیگر نه سیاست رم است و نه سیاست دولتهای جمهوری، بلکه فراموش کردن سیاست به‌منزلهٔ بازخرید گناهان (redemption) است. و بعد هم سروانتس، برای اینکه کار او فراموش کردن آن چیزی بود که قرار بود رمان بورژوا باشد، یعنی نوشتن دربارهٔ کسی که می‌توانست قهرمان باشد.پس در حقیقت این سه تن نویسندگانی هستند که در افق مدرنیتهٔ دوم قرار دارند، یعنی آنچه ایتالیایی‌ها ریسورجیمنتو (risorgimento) می‌نامند. آنها همدیگر را نمی‌شناسند، اما هر یک در قلمرو خود به نقد نسیان، به نقد فراموشی، دست می‌زند.

□ در واقع این سه نویسنده از قبل در یک «آیندهٔ بعدی» بسر می‌بردند.

□ بله، برای اینکه در این مورد چنین قابلیتی برای بی‌اعتقادی وجود دارد، یعنی باور نداشتن به آنچه به‌عنوان ایدئال به ما تحمیل می‌شود ــ ایدئالی که در مورد هر سه تن یکسان است. بی‌تردید این نقد را در جویس و بکت نیز می‌بینیم. قابلیت باور نداشتن به یک ایدئال، و طرح این پرسش اساسی را که «نقاشی کردن چیست؟» در سزان یا ون‌گوگ هم می‌بینیم. در نظر اینان تصویر کردن نوعی ستایش کردن یا یادآوری کردن نیست. در نظر جویس و بکت هم در سطح زبان همین است. نه، در اینجا زمانمندی دیگری وجود دارد. این زمانمندی با زمانمندی عصر مدرنیته متفاوت است ــ که عبارت است از

آرایش متوالی مراحل رشد یک چیز. اما در پسامدرنیسم رشدی وجود ندارد، نمی‌توان گفت بکت بهتر از مونتنی است. این حرفها معنی ندارد. پس در سرنوشت پسامدرنیسم تغییری رخ داده است، بدین معنی که در حقیقت مسئلهٔ من دیگر پرداختن به وضعیت گفتمان علمی نیست ــ آن‌گونه که در پانزده سال گذشته چنین بود ــ بلکه به هنر و سیاست نیز می‌پردازم. بی‌تردید این پیچیده‌تر است، برای اینکه کار ما دیگر تشخیص علائم بیماری در این جا و اکنون نیست، بلکه تفکری عمومی‌تر دربارهٔ آن چیزی است که به معنای فکر کردن و نوشتن است.

□ فکر می‌کنید این خطر وجود دارد که پسامدرنیسم خود بدل به فلسفهٔ تاریخ شود، در عین حال که به نقد فلسفه‌های تاریخ نیز می‌پردازد؟

□ اگر آن را «پسامدرنیسم» بنامیم، ممکن است این‌طور باشد. اما من هیچ‌گاه از «پسامدرنیسم» حرف نزده‌ام. امریکایی‌ها یک پسوند «ایسم» به «پسامدرن» اضافه کردند و شروع به صحبت از«پسامدرنیسم» کردند. من از «پسامدرن» (postmoderne) هم به صورت اسم و هم صفت و، در صورت ضرورت، از «پسامدرنیته» (postmoderrnité) صحبت کرده‌ام، ولی هیچ‌گاه «پسامدرنیسم» (postmodernisme) را به کار نبرده‌ام. چون پسامدرنیسم بدل به نوعی فلسفهٔ تاریخ شده است که می‌گوید فلسفه‌های تاریخ دیگر وجود ندارند. این حرفها بی‌معنی است. در اینجا ما با خطایی منطقی مواجهیم، تناقضی در اصطلاحات. درست مثل وقتی است که ارسطو می‌گفت نمی‌توان «اصل تناقض» را نشان داد، برای اینکه صرف امر نشان دادن خود مستلزم «اصل تناقض» است.

□ در پایان این گفت‌وگو، دلم می‌خواهد عقیدهٔ شما را دربارهٔ وضعیت فلسفه در دنیای امروز غرب بدانم، چون در مقاله‌ای به نام "anima minima" در

آخرین کتابتان، «اخلاقیات پسامدرن»، به این جمله برخوردم که "نشانه‌هایی وجود دارد که فلسفه را نیز زهر زیباشناسی مسموم کرده است، تا بدان حد که امیدوار است در زیباشناسی دارویی برای ناکامیش بیابد." مقصود شما از این جمله چیست؟

□ من دیگر ارزش زیادی برای فلسفهٔ معاصر قائل نیستم، تنها به چند تن از نادر فیلسوفان معاصر اروپا و ایالات متحد بها می‌دهم، هرچند آنها ارزشی برای من قائل نیستند.

اگر مقصود شما از فلسفهٔ کنونی فضایی است که متون فلسفی فعلی ترسیم می‌کنند، من خیلی متعجبم از اینکه می‌بینم بیش از پیش علاقه‌ای قابل توجه به زیباشناسی در میان فیلسوفان کنونی به وجود آمده است.

در یک قرن پیش مبانی دانشگاهی و رسمی فلسفه و آموزش فلسفی، نظریهٔ علم و معرفت‌شناسی بود. وضعیت فلسفه در آلمان، انگلستان، و حتی فرانسه چنین بود. اما امروز حجم کارهایی که دربارهٔ زیباشناسی انجام می‌شود بسیار زیاد است. فلسفهٔ علوم در فرانسه وجود دارد، اما فقط بخشی از قلمرو تفکر فلسفی را اشغال می‌کند. فلسفهٔ علوم در فرانسه غالباً با فلسفهٔ تحلیلی آنگلوساکسون یا پوزیتیویسم منطقی ارتباط دارد که منشاءِ تفکر اصیلی نیست. قصد من نقد فلسفهٔ تحلیلی نیست ــ که گاهی بسیار مفید است اما بسیار کسالت‌آور نیز هست.

و بعد هم سنت ویتگنشتاین وجود دارد که هنوز هم چیزی متفاوت است. مثلاً ویتگنشتاین را در نظر بگیریم. او تحت تأثیر پوزیتیویسم منطقی قرار می‌گیرد و تراکتاتوس را می‌نویسد، ولی بعداً نظریاتش تغییر می‌کند و شروع به نوشتن جستارهای فلسفی می‌کند که او را به سوی بررسی زبان عادی و طریقهٔ وجودی شدن آن و نیز به سوی مسائل زیباشناسی و اخلاق می‌کشاند.

به نظر من این حرکت نوسانی ویتگنشتاین تا حدی زیاد نشان‌دهندهٔ وضعیتی است که امروز در فلسفه به‌طورکلی حاکم است. و درواقع سؤال من

این است که چرا این توجه به مسائل زیباشناسی وجود دارد. ترس من این است که، مطابق معمول، فلسفه کمی دیر برسد، یعنی فلسفه زمانی به زیباشناسی بپردازد که وضعیت عمومی هنرها باعث آن شده باشد که حتی اصول زیباشناسی نیز دیگر مطرح نباشند. این وضع می‌توانست آن وقتی پدید آید که زیباشناسی ایجاد شد، یعنی در میانهٔ قرن هجدهم. این اندیشه‌ای است نسبتاً متأخر که کانت و هگل آن را به اوج خود رساندند.

اما به گمانم دیگر جایی برای زیباشناسی به مفهوم کانتی و هگلی آن وجود ندارد. زیباشناسی کانت می‌بایستی با ذوق و سلیقه تناسب داشته باشد، حال آنکه، هنر معاصر هیچ الزامی به چنین چیزی ندارند. در نظر هگل، زیباشناسی تنها یکی از مراحل موقتی روح است در سیر به سوی خودش. به نظر هگل این مرحله‌ای موقتی است چون تحقق واقعی روح همانا فلسفه است و بی‌تردید این چیزی است که امروز دیگر کسی به آن اعتقاد ندارد.

بنابراین، امروز این زیباشناسی چیست؟ به شما می‌گویم، اصولاً فیلسوفان آثار هنری را نمی‌شناسند، این سنتی قدیمی است. نه کانت و نه هگل آثار هنری غیر از آثار بزرگ کلاسیک مصر و ایران را که در زمان آنان در موزه‌های اروپا یافت می‌شد نمی‌شناختند. آنها معاصرانشان را نمی‌شناختند. امروز هم همین‌طور است. فیلسوفان هنرمندان معاصر را نمی‌شناسند. برای همین نگرانم.

حالا مشغول نوشتن جلد دومی برای کتاب عدم توافق هستم، تا در آن به مسائلی بپردازم که در آن هنگام مطرح نشدند، یعنی مسئلهٔ جسم، مسئلهٔ تفاوت جنسی، و نیز مسئلهٔ «زیباشناسی» در آثار هنری. اما می‌دانم که این زیباشناسی نیست، باید نام دیگری به آن داد.

□ آیا این بازگشت مجدد به مسئلهٔ مورد توجه شماست، یعنی مسئلهٔ میل؟

□ حتی این موضوع که قبلاً روی آن کار کرده‌ام نیازمند آن است تا

مجدداً مورد بحث قرار گیرد. به‌عبارت‌دیگر، منظور از «میل» چیست؟ منظور از میل ناخودآگاه چیست؟ آنچه مسلم است، من پیوسته به روانکاوی و مسئلهٔ میل علاقه داشته‌ام و تصور می‌کنم مسئلهٔ جسم یکی از مسائل بزرگ جهان مدرن است.

دسامبر ۱۹۹۳

۹

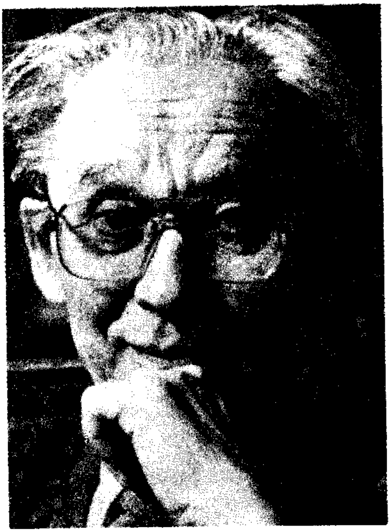
هرمنوتیک
و
فلسفهٔ اخلاق

گفت‌وگو با:

پـل ریکـــور

امانوئل لویناس

آندره کنت اسپونویل



پل ریکور*

Paul Ricoeur

□ از تحقیقاتتان دربارهٔ کارل یاسپرس با همکاری میکل دوفرن (Mikel Dufrenne) تا کارهایی که در خصوص اندیشهٔ سیاسی معاصر (هانا آرنت و جان رالز) انجام دادید، و از این کارها تا توجهی که به مسئلهٔ هرمنوتیک نشان می‌دهید، چه چیزی این حوزه‌ها را به یکدیگر مربوط می‌کند و وحدتی در حرکت فکری شما پدید می‌آورد؟

□ در وهلهٔ اول باید بگویم که هر کتاب پاسخی است به مسئله‌ای کاملاً معین و مشخص و نوعی جهش و حرکت است به جلو از مسائل حل‌نشده در کتابهای پیشین. اما اگر مجبور باشیم خط مشخصی را دنبال کنیم، تصور

* پل ریکور در ۱۷ اسفند ۱۳۷۳، بنا به دعوت نشر و پژوهش فرزان و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، دربارهٔ «رابطهٔ ادبیات و فلسفه» در تهران سخنرانی کرد.

می‌کنم که در دو کار آخری، یعنی در خویشتن چون دیگری و ایدئولوژی و اوتوپیا،مسئلهٔ مورد توجه عمل و کنش انسان بوده است؛ چون همان‌طور که هم اکنون خواهم گفت، این مسئله بر تفکرات سیاسی من نیز مسلط است، یعنی از نظر من انسان فاعل، انسانی است که در امور جامعه نیز فعال باشد، انسانی است که به عنوان شهروند و به عنوان فاعل اجتماعی مورد احترام و دارای حقوق باشد. اما من حوزهٔ بسیار محدودی از این مسئله را در شروع کار فلسفه‌ام انتخاب کردم که عبارت بود از مفهوم «ارادهٔ انسان». هدف من از طرح مفهوم «اراده»، تحقیق و بررسی در مورد حرکت ارادی بود، یعنی درک فلسفی موضوع عمل اراده بر روی اجسام و چگونگی شکل‌گیری این عمل به صورت طرحی برای آینده. سپس با توسعه دادن فلسفی این حوزه ـ که حوزهٔ اراده بود ـ به موضوع «عدم ارادهٔ مطلق» پرداختم، یعنی تفکر در مورد زندگی بی‌اختیار، تولد در فلان محل، مواجهه با مسئلهٔ مرگ و توجه به تمامی مسائلی که موجب می‌شوند اراده‌ای که قصد رفتن هرچه بیشتر به سوی آینده را دارد، در برابر ضرورت زندگی سر تعظیم فرود آورد. در کل، این نخستین نطفهٔ اندیشهٔ فلسفی من بود.

□ اما جایگاه کارل یاسپرس و فلسفهٔ هستی در این نخستین نطفهٔ فکری حرکت فلسفی شما در کجا بود؟

□ یاسپرس در اینجا به طرق مختلف ظاهر می‌شود. مسلماً به خاطر می‌آورید که آن کتاب بزرگ یاسپرس که الهامبخش کار مشترک من و دوفرن دربارهٔ فلسفهٔ یاسپرس بود، به سه بخش تقسیم می‌شد: یکی اکتشاف جهان، دیگری تنویر هستی، و سرانجام مسئلهٔ تعالی. در حقیقت من این سه مرحلهٔ تفکر یاسپرس را ابتدا از رهگذر این واقعیت بازشناختم که برای مطالعه در خصوص ارادهٔ بشر باید از کنار علوم انسانی گذشت و آنها را دور زد. این موضوعی است که در گذشته به آن فکر می‌کردم و در حال حاضر نیز مد نظرم

هست: یکی کردن فلسفه و علوم انسانی ـ نمی‌توان دربارهٔ اراده مطالعه کرد بی‌آنکه نخست تمام اشکالی را مورد مطالعه قرار داد که عمل انسانی در اکتشاف علمی حوزهٔ عمل به خود می‌پذیرد. دومین بخش، تنویر هستی بود که در سه قسمت خلاصه می‌شد: مسئلهٔ اراده، رابطه با دیگری (چون اراده بدون نقیض اراده وجود ندارد) و مسئلهٔ برخورد با موقعیتهای غایی. این موقعیتها را من در ایده‌هایی چون تولد، مرگ، مبارزه، تنهایی، و جز آن دیدم.

□ چگونه شد که از نخستین کارهایتان دربارهٔ اندیشهٔ فلسفی کارل یاسپرس با پدیدارشناسی هوسرل آشنا شدید؟

□ در جنگ جهانی دوم در آلمان زندانی شدم. در زندان کتاب ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی هوسرل را ترجمه و پس از جنگ در سال ۱۹۴۹ منتشر کردم. اما در واقع باید به شما بگویم که میان کارل یاسپرس و ادموند هوسرل، حداقل آن زمان، تضاد عمده‌ای ندیدم، برای اینکه من در این مرحله از کارم با هوسرل پیر روبه‌رو بودم، یعنی هوسرلی که دربارهٔ زندگی تأمل می‌کرد. از آن هنگام به بعد، به میزانی که دقت بیشتر اقتضا می‌کرد، بیشتر به سوی هوسرل جوان، یعنی هوسرل کتاب پژوهشهای منطقی روی آوردم. اما در آن موقع به جنبهٔ اگزیستانسیالیستی هوسرل در اثر مشهورش، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، توجه داشتم. من سهم زیادی در پخش این کتاب در فرانسه داشتم. بنابراین می‌بینید که نوعی ارتباط ساده میان کارهای استاد من گابریل مارسل، که بیش از هوسرل اگزیستانسیالیست بود، و هوسرل، که در حرکت فلسفی و تحلیل مفهومیش دقیقتر بود، و بالاخره کارل یاسپرس، که بر من تأثیر بسیار داشت و نوعی جهش فلسفی به من داد، وجود دارد.

□ بنابراین در واقع هدف شما بسط و وسعت دادن فلسفی مفهوم

«استعلایی» (le transcendantal) نزد هوسرل بود، برای آنکه آن را در مورد مفهوم هستی، به صورتی که گابریل مارسل یا یاسپرس در آن باره می‌اندیشیدند به کار ببرید.

□ بله، وانگهی در آن موقع این روش را «پدیدارشناسی وجودی» می‌نامیدند. مسلماً نخستین باری که در فکر من شکافی پدید آمد، به دنبال کشف نقشهای مختلف نمادها و اسطوره‌ها در رابطه با مسئله‌ای بود که برای من اهمیتی اساسی داشت و آن مسئلهٔ «شر» بود. این در واقع دنبالهٔ فلسفهٔ اراده بود، اما «ارادهٔ شر»؛ یعنی چگونه این اراده‌ای که در امیال و خواسته‌ها تظاهر می‌یابد به‌لحاظ تاریخی به صورت منشاءِ خشونت، جنایت، دروغ، و شر جلوه‌گر می‌شود. بنابراین، فکر می‌کردم که احتمالاً اگر به روایات بزرگ اسطوره‌ای مراجعه کنم، بر این بخش تاریک وجود انسان نور بیشتری خواهد تابید ــ خواه این روایات متعلق به «کتاب مقدس» باشد، یا روایات خاورمیانه‌ای یا تراژدی یونان یا سنت عرفانی. بنابراین در این جهان غوطه‌ور شدم.

در این راه نخستین همراه فکری من کسی بود که متعلق به حلقهٔ متفکران قبلی نبود. وی میرچا الیاده(Mircea Eliade) بود و بعد هم هانری کوربن که مخصوصاً به خاطر توجهی که به مفهوم «عالم مثال» (imaginal) نشان می‌داد مرا به سوی خود جلب کرد. حلقهٔ دومی نیز بود که من به آن علاقه‌مند شدم؛ کانون توجه این حلقه، اندیشهٔ تخیل نمادین و اسطوره‌ای بود که موجب شد من از سنت عقل‌گرایی فاصله بگیرم و تبلور فلسفی آن را شما در کتاب نمادشناسی شر *(le Symbolique du Mal)* من می‌توانید مشاهده کنید.

□ و در این مورد شما بسیار تحت‌تأثیر اثری از ژان نابر (Nabert) بودید که دربارهٔ مسئلهٔ «شر» نوشته بود، این‌طور نیست؟

□ در آنجا من خطی را که قبلاً رها کرده بودم دوباره پیدا کردم.

چون در حقیقت نخستین تأثیر من از فلسفهٔ اصالت عقل فرانسه بود، یعنی متفکرانی نظیر برنشویگ. تا حدی برای مقابله با این سنت بود که به طرف گابریل مارسل و یاسپرس رفتم. اما از رهگذر مسئلهٔ «شر» دوباره به سوی سنت بزرگ اصالت عقل فرانسه برگشتم، به سوی کسانی چون نابر که او هم همین مسئله را مطرح می‌کند: "چگونه به فلسفهٔ اصالت عقل بعد اگزیستانسیالیستی بدهیم؟" دو کتاب نابر، رساله‌ای دربارهٔ شر و اصول علم اخلاق ـ که برای این دومی مقدمه‌ای نوشتم ـ به من امکان داد نوعی پیوند میان فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی و پدیدارشناسی مبتنی بر اصالت ماهیت و مفهوم‌گرایِ هوسرل برقرار کنم.

□ و شما در حرکت فلسفی‌تان از پدیدارشناسی به هرمنوتیک متن با آراءِ متفکرانی چون شلایرماخر، گادامر، و هایدگر برخورد کردید.

□ در مورد هایدگر، مسلم است. اما مخصوصاً باید از فروید نام برد. می‌دانید من همیشه روی خطوط شکسته حرکت کرده‌ام؛ و این وضعیت، هم سرنوشت محتوم من بوده است و هم نوعی بخت و اقبال، چراکه به این ترتیب زندانی یکی از گرایشها به‌تنهایی نبوده‌ام، برای اینکه من همیشه تأثیر عکس پذیرفته‌ام و همیشه مجبور شده‌ام با سختی راه خاصی را پیدا کنم و این شیوهٔ تنازعی همواره ثابت باقی مانده است. شما مسلماً به آنچه در این تنازع تفاسیر و تعابیر حاکم است توجه کرده‌اید. ما در اینجا شاهد خطی هستیم که از حوزهٔ نمادها به سوی هرمنوتیک بسط می‌یابد. این خط از سه منشاء سرچشمه می‌گیرد: اول در تفسیر شلایرماخر از «کتاب مقدس»، دوم در زبانشناسی متون برجستهٔ ادبی، و سوم در حوزهٔ هرمنوتیک حقوقی ـ که من کمی دیر آن را کشف کردم. بنابراین، هرمنوتیک تقریباً شیوهٔ ارجاع خاص من بوده است. من در اینجا نیز همانند رابطه‌ام با اندیشه‌های یاسپرس و هوسرل آزادی عمل و اندیشه را حفظ کردم، و در واقع راه خاص خودم را آزمودم. اما متفکری که

من به او بسیار نزدیک بودم گادامر بود. برای اینکه او هم همان مسائل مربوط به ساختن راه خاص خودش را بیرون از حضور فلسفی و جاذبهٔ فکری باور نکردنی هایدگر داشت؛ چون آسان نیست که در کنار هایدگر حرکت کنید و آتش او شما را نسوزاند.

□ شما هم آثار این آتش را متحمل شدید؟

□ بله، اما بدون آنکه سلاحی دفاعی در برابر هایدگر داشته باشم. من نوعی توانایی عقب‌نشینی داشتم که دقیقاً از تربیت عقل‌گرایانهٔ من مایه می‌گرفت، تربیتی که ژان نابر و ادموند هوسرل نیز دارا بودند. ترسیم برخوردها، فاصله گرفتن‌ها، و تبادل‌نظرها، به عبارت دیگر، پیوندها و جداییهایی که سراسر این مرحله از زندگی فکری مرا پر می‌سازند کاری بسیار پیچیده است. روشنفکران این دوره همگی مسیری بسیار درهم و مبهم دارند.

□ شما از فروید و روانکاوی صحبت کردید که بر کار شما در «اختلاف تأویلها» (۱۹۶۹) بسیار مؤثر بودند. اما به نظرم می‌رسد که مارکس و نیچه تأثیری بسزا بر اندیشهٔ شما داشتند.

□ اگر اجازه بدهید کمی بیشتر روی فروید مکث کنیم، من تصور کرده بودم آشناییم با آثار فروید جنبه‌ای ثانوی دارد، چون این آشنایی پس از کتاب من، نمادشناسی شر، روی داد؛ و چون مسئلهٔ مجرمیت در روانکاوی مسئله‌ای اساسی و مرکزی است، می‌خواستم ببینم از یک دیدگاه مخالف، یعنی دیدگاه روانکاوی، دانش من، که بسیار از میرچا الیاده و متفکران بزرگ نمادشناسی عمومی متأثر بود، چه وضعیتی پیدا می‌کند. و فروید، آن‌طور که بعدها نامیدمش، حکم «گواه تردید» را داشت. به این ترتیب من با موقعیت تنازعیِ دیگری رودررو بودم که دیگر هوسرل در برابر یاسپرس و گابریل

مارسل نبود، بلکه این بار میان فکری بسیار ناهنجار و تقلیل‌گر بود از یک سو، و، از سوی دیگر، فکری که در کنار جنبه‌های غنایی و عرفانی نمادها قرار داشت و به آنها بسیار نزدیک بود. و فروید برای من، هم یک مبارزه‌طلبی بود و هم نقطهٔ اتکایی در برابر رمانتیسم فلسفی. و در این مورد با اندیشه‌ای روبرو بودم که مرا به حکمیت دائمی میان آنچه «هرمنوتیک توسعه‌دهنده» و «هرمنوتیک تقلیل‌گر» می‌خوانم وامی‌داشت. نمی‌دانم حق دارم این مفاهیم را به کار ببرم یا نه، اما اینها بخشی از واژگان من هستند.

کتابی که دربارهٔ فروید نوشتم برای آن بود که حق روانکاوی را ادا کرده باشم، اما در محدودهٔ خاص خودش، یعنی دقیقاً مسائل کودکی، ناراحتی روانی، و جنبهٔ تاریک و مبهم و پنهانی آگاهی...

□ با افکار مارکس و نیچه چگونه آشنا شدید؟

□ در مقایسه با فروید، دربارهٔ مارکس و نیچه کمتر نوشته‌ام، چون برای آنچه قبلاً نوشته بودم پرداختن به فروید فوریت داشت، اما در درسهایم در دانشگاه، این دو متفکر جایگاهی گسترده دارند. ترجیح می‌دهم با نیچه شروع کنم، برای اینکه، حتی اگر قرابتی هم با فروید نداشته باشد، نسبتی با وی دارد، چون به نظرم در کارهای نیچه نقد بی‌رحمانهٔ اخلاق کانتی به شکلی عمیق و وسیع دیده می‌شود. مسئلهٔ نیچه وادار ساختن حریف است به اینکه شایستهٔ او باشد. یکی از دوستانم که رساله‌ای دربارهٔ نیچه نوشته است، او را «خدانشناس ناگزیر» خوانده است. چگونه استدلال کنیم که هم خنده‌دار نباشد و هم شایستهٔ نیچه باشد؟ سه کتاب نیچه که متعلق به دوران بحرانی وی هستند بر من اثر گذاشتند. اما چنین گفت زرتشت که ما را به یک دنیای شاعرانهٔ مذهبی می‌برد، چندان تأثیری بر من نداشت. سه کتاب نیچه که به عقیدهٔ من کتابهای اساسی و بنیادیند و بر من تأثیر زیادی گذاشتند عبارتند از: معرفت شاد، فراسوی نیک و بد، و شجره‌شناسی اخلاق. شاید از این سه کتاب، آخرین آنها، یعنی شجره‌شناسی

اخلاق، بیش از بقیه بر من اثر گذاشت، چون در آن بحث فلسفی دربارهٔ مسائلی را دیدم که فروید از نظر بیماری روانی به آنها پرداخته بود؛ و به علاوه، من به نکاتی که فروید دربارهٔ نیچه مطرح می‌کرد بسیار علاقه‌مند بودم. او می‌گفت: "احتمالاً نیچه پیش از من، آنچه را من بسختی و از طریق تخت روانکاوی کشف کرده بودم با توسل به امکانات تفکر فلسفی گفته بود؛ و به این دلیل است که من نخواسته‌ام جلوتر روم و نیچه را بیشتر بخوانم، از ترس اینکه مبادا عقیم شوم." بنابراین من که بیماری نبودم که روی تخت فروید دراز کشیده باشد، واهمه‌ای نداشتم از اینکه بروم و نیچه را بخوانم؛ و به خاطر تربیت مسیحی و پروتستانم، این کار برای من تجربه‌ای بود، تجربهٔ کشف حقیقت بود و حتی می‌توان مثل نیچه گفت که «تجربهٔ سلامت فکری» بود. ولی چیزی که مسلم است آن است که زندگی با نیچه آسان نیست. اما در مورد مارکس، چون نامش را بردید، باید بگویم که او دردسر کمتری برای من ایجاد کرده است، چون زندگی کردن فکری با فروید و نیچه آسان نیست، اما من در زندگی با اندیشهٔ مارکس با هیچ مشکلی برخورد نکرده‌ام. برای اینکه همین‌قدر فکر می‌کردم که او در نقد اقتصاد سیاسی مهم است و احتمالاً هنوز هم پس از سقوط امپراتوری شوروی و احزاب کمونیست در نقد سرمایه‌داری پیشرفته چیزی برای گفتن دارد. اما تقریباً در همان اوایل بر سر دو مسئله از مارکسیسم و مارکسیست‌ها بریدم. من بیشتر با مارکسیست‌ها مسئله داشتم تا با مارکس. چون، همان‌طور که می‌دانید، مارکسیسم پس از بین‌الملل دوم، که دورهٔ پس از مرگ مارکس است، پدید آمد. خیال می‌کنم که در حقیقت بین‌الملل دوم در پیدایش لنین و استالین سهم بیشتری دارد تا شخص مارکس. تصور می‌کنم که باید این نکته را دریافت، چون دورهٔ میان مرگ مارکس و انقلاب اکتبر دوره‌ای است که در آن مارکسیسم در شکل اولیه‌اش و بر اساس آراءِ انگلس ایجاد شد. وانگهی فکر می‌کنم که استاد لنین بیشتر انگلس بود تا مارکس. اما آن دو نکته‌ای که بر اساس آنها احساس کردم از مارکس بریده‌ام، یکی بر سر تفسیر آن چیزی بود که «روبنا» نامیده‌اند، یعنی نه فقط تفکر فلسفی، بلکه همچنین هنر، زندگی

فرهنگی، و سیاست. من قبلاً در مرحلهٔ نمادشناختی کار فکریم و همین‌طور در آرای لوی-استروس آموخته بودم که جامعه به همان خوبی بر پایه‌های نمادشناختیش بنا می‌شود که بر پایه‌های اقتصادیش. بنابراین باید وزنی یکسان به تمام جنبه‌ها داد: اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی؛ و اینها هر یک به‌تناوب «زیربنا» هستند. بنابراین، خیال می‌کنم که این سنت مارکسیستی که می‌گوید یک زیربنای اقتصادی وجود دارد و یک روبنای فرهنگی، همواره باید واژگون شود. برای اینکه هر یک از این جنبه‌ها به‌نوبهٔ‌خود نقش زیربنا را برای دیگران ایفا می‌کند.اما دومین مسئله‌ای که بر سر آن از مارکس بریدم به‌لحاظ تاریخی بسیار اهمیت دارد، و این نکته است که سرنوشت شوم مارکسیسم را رقم زده است؛ و آن نشناختن و اهمیت کافی ندادن به جوهر سیاست در ساختار ویژهٔ آن است. تصور می‌کنم اشتباه مارکس در آنجاست که فکر می‌کند امور سیاسی بازتاب امور اقتصادی است، و به هر حال به شکلی وابسته به آن است، به طوری که تمام معایب سیاست ریشه در امور اقتصادی دارد. اما فکر می‌کنم که تاریخ اروپای غربی و ایالات متحد امریکا به ما اجازه می‌دهد که بگوییم نوعی از سیاست ایجاد شده که اصیل است و شاید با اشکالی بسیار متفاوت از اقتصاد آمیخته است، و خیال می‌کنم که مارکس به نقش دولتشهرهای فلامان، نظام پارلمانی انگلستان، و انقلاب امریکا کم بها داده است، زیرا این پدیده‌ها محصول سیاست هستند، هرچند مسلماً در غالب موارد با اقتصاد بازار رابطه دارند، این رابطه با قواعد خاص خودشان صورت می‌گیرد. این اشتباه مارکس است و به نظر من این اشتباه از آنجا ریشه می‌گیرد که حتی خود مارکس گفته است که آلمان به‌لحاظ سیاسی نسبت به سایر کشورهای اروپا عقب مانده بوده و در این فضای خالی سیاسی در آلمان بود که او به نقد اقتصاد سیاسی آنگلوساکسون می‌پردازد، اما نمی‌بیند که اروپا، خیلی قبل از سرمایه‌داری صنعتی منچستر سال ۱۸۴۰، دست به تشکیل جوامع و دولتهای آزاد زده است، به طوری که تاریخ آزادی سیاسی کاملاً مقدم است بر تاریخ استثمار نیروی کار که بی‌تردید زیر لوای دموکراسی لیبرال انگلیسی

صورت گرفت. اما این بدان معنا نیست که منشاءِ این هر دو یک چیز است. بنابراین من خیال می‌کنم که این نظر برای مارکسیست‌ها گران تمام شده است، چون از آنجا که تأمل و تفکر در خصوص جوهر سیاست و، لذا، جوهر خشونت سیاسی را کنار گذاشتند، آماده بودند در امور سیاست دست به هر کاری بزنند، از جمله حیله و نیرنگ، و این چیزی است که اتفاق افتاد. در واقع امر، لنین از هر آنچه در اختیار داشت استفاده کرد تا رابطهٔ زور را میان آنچه جامعهٔ بورژوایی می‌نامید و طبقهٔ کارگر تقویت کند، و در این راه از تمام وسایل فاسد ماکیاولیسم تاریخی بهره گرفت.

□ این بحث ما را به اصل گفت‌وگو و کار شما در حوزهٔ سیاست می‌کشاند. آیا این نقد مارکسیسم است که شما را بیشتر به سوی تفکر سیاسی سوق می‌دهد یا به خاطر رابطه‌ای است که با مجلهٔ «اسپری» و امانوئل مونیه داشتید؟ یادم می‌آید که در کتابتان،«تاریخ و حقیقت»، از امانوئل مونیه به‌عنوان کسی صحبت می‌کنید که از جدا ساختن حقیقت فلسفی و تربیت سیاسی از یکدیگر سر باز می‌زند. تصور می‌کنم که این اندیشه در فلسفهٔ خود شما هم وجود دارد، از نظر خودتان نتایج عملی و سیاسی اندیشهٔ سیاسی شما چیست؟

□ به نظر من سیاست همیشه با اخلاق رابطه داشته است. شما نام امانوئل مونیه را بردید. من به او بسیار مدیونم، و اساساً نخست به دلیل اندیشه‌ای که او «شخص‌گرایی» (personalisme) می‌نامد. از سوی دیگر، من از زمان نوجوانیم یک سوسیالیست فعال بودم، گاه در نهضتهای بسیار ایدئولوژیک سوسیالیست‌های مسیحی و نیز در نهضت سوسیالیسم به مفهوم وسیع کلمه؛ و شما را متوجه این نکته می‌کنم که این چیزی است که مرا از خطر کمونیسم حفظ کرد، به دلیل مبارزه‌ای که میان سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها وجود داشت. من در جبههٔ سوسیالیست‌ها بودم، یعنی در خط گسست با کمونیسم، به این خاطر بود که مارکسیسم نتوانست مرا همچون بسیاری از

روشنفکران فرانسوی پس از جنگ اغوا کند، و به این ترتیب از وسوسهٔ مارکسیسم گریختم، اما باید بگویم که تفکر جامعه گرا (communautariste)ی امانوئل مونیه نیز مرا از وسوسهٔ مارکسیسم پس از جنگ فرانسه ـ که یکی از بسته‌ترین و خشک‌اندیش‌ترین مارکسیسم‌ها بود ـ حفظ کرد. احتمالاً یک فرهنگ مسیحی و فلسفی در خصوص مفهوم «شر» نیز پیوسته حساسیت شدید مرا نسبت به اشکال سیاسی «شر» برمی‌انگیخت، و چون در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۰-۱۹۴۵ اسیر جنگی بودم، خیلی زود به مسئلهٔ «اردوگاههای مرگ» واکنش نشان دادم؛ چون اردوگاه ما در کنار یک «اردوگاه مرگ» بود و، به هنگام آزادی اسرا توسط سربازان متفقین، من شاهد بیرون آمدن اسکلتهای زنده از این اردوگاه بودم. بنابراین در نظر من توتالیتاریسم همان معنای سالهای ۱۹۳۰ را داشت و با دلایلی بسیار قوی پس از جنگ شاهد جنبهٔ وحشتناک توتالیتاریسم بودم. پس آنچه دوستان و رفقای کمونیست من متوجه آن نبودند این بود که بلشویسم چیزی شبیه به نازیسم پدید آورده بود. وانگهی از بسیاری جهات پارادوکس در اینجاست که بسیاری از ویژگیهای نازیسم حاصل تقلید از بلشویسم است و بلشویسم به‌عنوان یک شکل سیاسی توتالیتر بر نازیسم تقدم دارد. لذا پس از جنگ نسبت به آثاری که دربارهٔ «اردوگاههای مرگ» و نیز اردوگاههای کار اجباری شوروی نوشته می‌شد بسیار حساس بودم. من همان اوایل کتاب مارگارت بوبرنویمن (Buber Neumann) را که خودش اردوگاههای آلمان و شوروی را به‌تناوب تجربه کرده بود خواندم. حرف او را کسی باور نکرده بود، گفته بودند که ممکن نیست چنین اردوگاههایی در شوروی وجود داشته باشد. و پس از آن آثار سولژنیتسین را خواندم و هر آنچه را دربارهٔ «گولاک» نوشته شده بود. پس، همان‌طور که می‌بینید، من همیشه مارکس را از مارکسیسم جدا کرده‌ام. من دربارهٔ مارکس کار کرده‌ام، اما همیشه از مارکسیسم وحشت داشته‌ام.

□ مخاطبان دیگری که در کار تحلیل سیاسی پیدا کردید چه کسانی

بودند؟ فکر می‌کنم که می‌توان از هانا آرنت و اریک وی (Weil) نام برد.

□ بله، این درست است. من همیشه دربارهٔ این دو متفکر کار کرده‌ام و درس داده‌ام، بخصوص در دانشگاه شیکاگو. همان‌طور که می‌دانید، از سال ۱۹٦۷ تاکنون در دانشگاه شیکاگو درس داده‌ام و در این دانشگاه عضو سه گروه آموزشی بوده‌ام: گروه فلسفه، گروه علوم دینی، و گروه «جامعه و تفکر اجتماعی» که هانا آرنت بنیانگذار آن بود و در آن جا فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی درس می‌داد. درسهای من غالباً در حوزهٔ فلسفه سیاسی بود. آشنایی من با هانا آرنت نیز بسیار اهمیت داشت، چون با او شخصاً در دانشگاه شیکاگو آشنا شدم، اما در «مدرسهٔ جدید تحقیقات اجتماعی» در نیویورک نیز که چندین بار در آن جا درس دادم، او را دیدم.

□ آیا مسئلهٔ «ابتذال شر» (La banalité du mal) نیز، آنچنانکه هانا آرنت در کتاب «آیشمن در اورشلیم» مطرح می‌کند و مورد بحث قرار می‌دهد، توجه شما را جلب کرد؟

□ بله خیلی زیاد. اما مسلماً کتابی که او را به روشنفکران اروپایی شناساند، کتاب بزرگش دربارهٔ توتالیتاریسم بود. او این مسئله را مطرح می‌کند که آیا نازیسم و بلشویسم ساختی مشترک دارند یا نه؟ و می‌کوشد مدلی بسازد که بسیار راجع به آن بحث شده است. اما به هر تقدیر او یکی از نخستین کسانی است که دربارهٔ اشکال متفاوت توتالیتاریسم در عین وحدتشان فکر کرده است. به‌طوری که در نظر او فلسفهٔ سیاسی اساساً مجموعه‌ای است از تدابیر که باید برای احتراز از بازگشت توتالیتاریسم اتخاذ کرد. چون آنچه او را آزار داده است، شکنندگی دموکراسی است، این واقعیت که نازیسم دنبالهٔ دموکراسی وایمار است، پس چگونه ممکن است یک دموکراسی اسیر توتالیتاریسمی چنین وحشی بشود؟ پاسخ او به این سؤال آن است که

دموکراسی نظامی فوق‌العاده شکننده است، شکننده‌تر از آنچه مردم تصورش را می‌کنند، چون دموکراسی صرفاً حاصل پیمان اجتماعی است، حاصل آنچه آرنت «میل با هم زیستن» می‌نامد. اما این «میل با هم زیستن» می‌تواند در هر لحظه برهم بخورد. نمونه‌اش را اکنون در یوگوسلاوی می‌بینید. افرادی که قریب پنجاه سال با هم زندگی کرده‌اند، ناگهان به آنجا می‌رسند که کمر به نابودی یکدیگر می‌بندند.

□ و اما در آراءِ اریک وی، شما مخصوصاً به مسئلهٔ خشونت و فکر تقلیل واقعی خشونت در عرصهٔ سیاست علاقه‌مند بودید.

□ بله، برای اینکه در رسالهٔ فلسفی بزرگ اریک وی هم، که اسمش منطق فلسفه بود، مقدمه‌ای وجود داشت به نام «گفتمان و خشونت». در نظر اریک وی گفتمان روی دیگر خشونت است، اما خشونت نیز روی دیگر گفتمان است. پس خشونت همواره حضور دارد، یعنی خشونت، پیش از آنکه در دست دیکتاتوری همچون هیتلر یا استالین قرار گیرد، در زبان وجود دارد. مسلماً عکس خشونت گفت‌وگو و مباحثه است، و این نکتهٔ اصلی فکر اریک وی است.

اما چرا خشونت همیشه نزدیک است؟ برای اینکه کار سیاست این است که عمل تصمیم گرفتن را برای جوامع تاریخی امکانپذیر سازد. لذا، عنصر «تصمیمگیرانهٔ» سیاست حضوری بسیار زیاد در افکار اریک وی دارد، حتی بیشتر از هانا آرنت. آرنت بر «میل با هم زیستن» تأکید دارد، و اریک وی بر قابلیت تصمیمگیری یک جامعهٔ تاریخی. این نظر نه‌تنها او را با کارل اشمیت در یک خط قرار می‌دهد، بلکه همان نوع مسائل را نیز مطرح می‌سازد. می‌دانید که تمام فلسفهٔ سیاسی کارل اشمیت عبارت بود از تمایز میان دوست و دشمن و بخصوص قابلیت تصمیم گرفتن در موقعیتهای اضطراری؛ و اریک وی نسبت به این موضوع، در برابر مفاهیم انسانی رمانتیک و جنبه‌هایی نظیر

«روح زیبا» (belle-âme) حساس است. وی نسبت به این‌گونه افکار بسیار بدبین است

□ اما چگونه توانستید در راه فلسفی خودتان مواضع هانا آرنت و اریک وی را با هم آشتی دهید؟

□ دقیقاً از طریق یک حس بسیار قوی هوشیاری دموکراتیک. چون، اگر مانند ماکس وبر صحبت کنیم، دولت به صورتی قطعی کارکرد و کاربرد خشونت است، زیرا دولت است که می‌تواند شهروندان را مجازات کند، مثلاً من به محض اینکه از چراغ قرمز عبور کنم با دولت مواجه می‌شوم، چون دستگاه قانونگذاری دولت است که تصمیم می‌گیرد من باید جریمه‌ای بپردازم یا نه. لذا دولت از زور استفاده می‌کند؛ و چون دولت از زور استفاده می‌کند، لازم است شهروندان جامعه هوشیار باشند، برای اینکه تنها هوشیاری شهروندان است که می‌تواند مانع آن شود تا زور دولت به خشونت سیاسی تبدیل شود

□ و آیا مفهوم «مسئولیت» که در کاربرد سیاسی دموکراسی اهمیت اساسی دارد از اینجا پیدا می‌شود؟

□ شکی نیست، مفهوم «مسئولیت» مفهوم کلیدی سیاست دموکراتیک است. کتاب اصل مسئولیت *(Le Principe Responsabilité)*، اثر هانس یوناس، در این زمینه بر من اثر بسیار زیادی گذاشت، چون او مسئولیت را همیشه برحسب آنچه شکننده است تعریف می‌کند، خواه شکنندگی یک نوزاد باشد، یا شکنندگی کرهٔ زمین که ممکن است نه فقط با نیروی هسته‌ای بلکه با آلودگی نیز نابود شود. پس شکنندگی در طبیعت است، همچنانکه در زندگی است، و بخصوص در سیاست است که هم از هر فرد در برابر دیگران

محافظت می‌کند و هم موجب می‌شود سیاست از خودش در برابر خودش، و در برابر اشتباهات خودش محافظت کند.

□ به عقیدهٔ شما وظیفهٔ فیلسوف در مباحثات عمومی چیست، و آیا فکر می‌کنید که فیلسوف باید در اموری که به سیاست مربوط است دخالت کند؟

□ به نظر من اولین وظیفهٔ فیلسوف روشن‌بینی است. همچنین، یک فیلسوف نمی‌تواند فیلسوف باشد مگر آنکه در مفاهیم دقت داشته باشد. از این نظر فکر می‌کنم که فیلسوفان تحلیلی حق دارند با کمال فروتنی بگویند که باید به مردم یاد داد کلمات را درست به کار ببرند. ما در مورد این مسئله صحبت نکردیم، اما سیاست هنر استفاده از فن بیان نیز هست، یعنی زبانی که میان انسجام علمی و مغالطهٔ فریبکارانه در نوسان است. تمام کلمات مهم سیاسی را در نظر بگیرید، مثلاً کلمات انقلاب فرانسه همچون آزادی - برابری - برادری را؛ اینها کلماتی هستند که می‌توانند بسرعت ایدئولوژیک شوند و لذا منشاءِ خشونت قرار گیرند.

□ اگر مایل باشید، کمی راجع به تمایل شما به مسئلهٔ «هویت روایی» صحبت کنیم. سؤال من این است که پرسش هرمنوتیکی آفرینش معنا چگونه می‌تواند محتوای سیاسی داشته باشد؟

□ نخست از مسئلهٔ «هویت روایی» صحبت کنیم. در واقع این یک جور پاسخ دادن به سؤال «چه کسی؟» است. فاعل زبان چه کسی است؟ فاعل عمل چه کسی است؟ فاعل روایت چه کسی است؟ فاعل اخلاق چه کسی است؟ پس همه چیز حول محور «من چه کسی هستم؟» می‌گردد، یعنی مسئلهٔ هویت. پرداختن من به این مسائل نوعی انحراف از مسیر اولیهٔ کارم بود، ولی فلسفهٔ من از انحرافهای زیادی ساخته شده است؛ و این انحراف تمایل به سوی داستان

بود، یعنی مطالعه در باب حوزهٔ روایت. من فهمیده بودم که حوزهٔ روایت به دلیل تنوعش برای اندیشهٔ فلسفی فوق‌العاده پربار و غنی است. برای اینکه از اسطوره شروع می‌شود و حماسه و تراژدی را دربر می‌گیرد و تا رمان و مابعدرمان و ضدرمان پیش می‌رود. این قلمرو در حقیقت حول محور ساختن یک شخص انسانی در زمان می‌گردد. ببینید، شخص‌گرایی، که راجع به آن با شما صحبت کردم، نتوانست چندان مورد توجه قرار گیرد. منظور از ساختن در زمان چیست؟

این ساختن در زمان را ما در داستانها، از قصه‌های فولکلوریک گرفته تا رمان جدید، و در تاریخ می‌بینیم. به همین خاطر است که من به رابطهٔ میان زمان تاریخی و زمان روایی بسیار علاقه‌مندم و می‌خواهم بدانم چگونه هویت شخص خاص ما در تقاطع روایت داستانی و روایت تاریخی ساخته می‌شود؛ برای اینکه هویت شما جهات تاریخی، زندگینامه‌ای، و واقعی دارد، اما در عین حال در این هویت، خیالات و اوهام، پدیده‌هایی که به جهان افسانه‌ای و، لذا، به جهان داستان مربوطند نیز وجود دارد. حال شما از من می‌پرسید: این موضوع را چگونه می‌توان به مسئلهٔ سیاست سوق داد؟ به این طریق: زیرا به همان نحو که اشخاص به شیوهٔ خصوصی و انفرادی، معنای زندگیشان را در زمانی به کمک داستان می‌سازند، و این آن چیزی است که من هویت روایی می‌نامم، به همان نحو جوامع تاریخی‌ای که ما به آنها تعلق داریم نیز همین مسائل را دارند. آنها نیز این مسئله را با خود طرح می‌کنند که «ما چه کسانی هستیم؟»، «چرا ما فرانسوی، چینی، ایتالیایی، یا ایرانی هستیم؟» و در روایت است که ما خودمان را شکل می‌دهیم. و من در اینجا بیشتر روی نقش بسیار مهم «روایتهای بنیانگذار» تأکید می‌کنم تا زندگی فردی. روایتهای بنیانگذار در تاریخ نقشی بسیار مهم بازی کرده‌اند که در فرهنگهای بزرگ از این قبیلند: تولد مسیح، هجرت پیغمبر اسلام، بنیانگذاریهای سیاسی نظیر بنیانگذاری رم، انقلاب فرانسه، انقلاب اکتبر، و جز آن. هر قوم و ملتی درواقع ایام بزرگی دارد که ایام بنیانگذاری است؛ و این رابطهٔ میان روایت و بنیانگذاری، به نظر من ملتقایی

فوق‌العاده‌مهم‌است، چون در اینجاست که ساختار خاطرهٔ جمعی شکل می‌گیرد.

□ در اینجا به دیالکتیکی می‌رسیم که شما میان «همانی» (mêmeté) و «خودهمانی» (ipseité) مطرح می‌کنید؟

□ بله، برای اینکه فکر می‌کنم هویت در تکرار مسدود می‌شود. می‌توان از جنبهٔ روانشناختیِ تکرار صحبت کرد. فروید پرسیده بود چرا بیمارانش نمی‌خواهند بهبود پیدا کنند. برای اینکه، به عقیدهٔ او، آنها در تکرار بسر می‌بردند. من این مفهوم تکرار را در نشانهٔ «همان» جا داده‌ام که جوهر ثابتی است که در برابر زمان مقاومت می‌کند. در اینجا باز به نیچه می‌رسیم، چون نیچه جایی نوشته است: "باید به زمان آری گفت."

□ مسئلهٔ «زمان» موضوع اصلی کارهای اخیر شماست، مثلاً در سه جلد کتابی که دربارهٔ زمان و روایت نوشته‌اید. مایلم بدانم به نظر شما چه رابطه‌ای میان زمان و تاریخ وجود دارد؟

□ من به این رابطهٔ زمان و تاریخ علاقه‌مند شده‌ام، چون این موضوع چندان مورد توجه تاریخدانان نبوده است. تاریخدانان بندرت این سؤال را مطرح می‌کنند که «زمان چیست؟» از طرف دیگر، افرادی که معمولاً در مورد زمان کار می‌کنند فیزیکدانان و کیهان‌شناسان هستند که به مسئلهٔ روایت توجهی نشان نمی‌دهند. من سعی کردم رابطه‌ای را پیدا کنم که در عصر باستان در برخورد میان بوطیقای ارسطو، که به نظریهٔ تراژدی شکل می‌دهد، و اعترافات قدیس آوگوستینوس، که ایمان آوردنش را به مسیحیت بازگو می‌کند، وجود دارد. بنابراین این سؤال را با خود طرح کردم: آن زمانی که در روایت موجود است چیست و سهم روایت در ترکیب زمان چیست؟ بنابراین، این اثر کاری است در خصوص پیدایش ساختار روایی زمان، که من پیشاپیش نمونه‌ای از آن

را به دست دادم که «هویت شخصی» بود، نمونه‌ای که آن را با استفاده از کلمهٔ لاتین ipse و نه idem توصیف کردم. چون در لاتین idem «همان» است که تکرار می‌شود، حال آنکه ipse «خود» است که در زمان ساخته می‌شود. زبان انگلیسی بخوبی میان دو مفهوم «همان» (same) و «خود» (self) تمایز می‌گذارد. در آلمانی نیز بین gleich و selbst تمایز وجود دارد. مترجم آثار من به آلمانی کلمهٔ selbich را در برابر کلمهٔ «همان» (même)انتخاب کرده است.

□ پس مسئلهٔ اصلی شما پیداکردن رابطهٔ میان «هویت شخصی» و «هویت جمعی» است. آیا درست است که در این راه فلسفی که خاص اندیشهٔ شماست ارتباطی هم با اندیشهٔ فلسفی مرلوپونتی ببینیم؟

□ بله، مرلوپونتی نقشی بسیار مهم در کار من ایفا کرد، و حتی می‌شد در آغاز این گفت‌وگو از او صحبت کرد، چون از وقتی من اولین کارم را دربارهٔ اراده آغاز کردم، آرزو داشتم کاری تمام و کمال مثل کار مرلوپونتی انجام دهم. مرلوپونتی دربارهٔ ادراک و تفکر نظری کار کرده بود، حال من می‌خواستم در مورد اراده و تفکر عملی کار کنم. و بعد هم تا پایان عمر مرلوپونتی مباحثی راکه با مارکسیست‌ها داشت و جدا شدنش را از سارتر و اینکه همیشه سعی می‌کرد بدون اینکه کمونیست باشد حق را به کمونیست‌ها بدهد دنبال کردم. من شاهد این جدایی دردناک سارتر و مرلوپونتی در مجلهٔ له‌تان مدرن بودم. لذا آثار سیاسی مرلوپونتی بر من اثر زیادی گذاشت. مثلاً کتابی که وی دربارهٔ محاکمات مسکو در سالهای ۱۹۳۰، به نام حوادث دیالکتیک، نوشت تأثیر زیادی بر من داشت. او در این کتاب می‌کوشد رفتار قهرمانان این محاکمات را بفهمد. افرادی نظیر زینوویف، کامه‌نیف، یا بوخارین که آنقدر عاشق کمونیسم بودند که حاضر شدند دست به اعتراف دروغین بزنند و به این ترتیب برای آخرین بار به ایدئولوژی کمونیسم خدمت کنند. اما در خصوص مسئلهٔ «فرد» و «جمع» به نظر مرلوپونتی این دو مفهوم در

موازات یکدیگر قرار دارند، چون به عقیدهٔ او در مورد هر دو این مفاهیم مسئلهٔ حقیقت پرسپکتیویستی مطرح است. تصور می‌کنم که مفهوم «پرسپکتیویسم» مفهومی کاملاً اساسی در آثار مرلوپونتی است، برای اینکه در آراءِ مرلوپونتی در حد واسط پدیدارشناسی و فلسفهٔ سیاسی قرار دارد. تحلیلهای مرلوپونتی را از مسئلهٔ ادراک بخوبی می‌شناسیم، در این تحلیلها وی می‌گوید که هیچ‌کس شیئی را به طور کامل نمی‌بیند و هرکس تنها وجهی از آن را در سطح می‌بیند. این ادراک در سطح است و در حقیقت به عقیدهٔ مرلوپونتی هیچ دیدگاه مطلقی در سیاست وجود ندارد. مسئله‌ای که به هر حال درست است. به این خاطر است که مرلوپونتی از مارکسیسم جدا می‌شود، چون او به مارکسیست‌ها می‌گفت که چشم‌اندازی مشرف و غایی وجود ندارد که مثلاً طبقهٔ کارگر باشد و به‌طور مادرزاد، هم معصوم و هم مبرا از خطا باشد. به عقیدهٔ مرلوپونتی هیچ طبقه‌ای وجود ندارد که از جانب خدا مأموریت داشته باشد. به نظر او مارکسیست‌ها در مورد سیاست، دین، و فرهنگ کاملاً اشتباه می‌کنند. من در این دیدگاه «نسبی‌گرا» با مرلوپونتی شریک هستم، یعنی در این عقیده که هر دیدگاهی بسته به ماهیت مسائل نسبی است.

☐ بنابراین شما از یک مرحلهٔ نقد و سنجش تمثیلها و بازنمودهای مفاهیم گذشته‌اید: مثلاً من در کارهای شما به نقد ایدئولوژی به‌عنوان تمثیل و بازنمود سیاسی برخورد کردم.

☐ این نقد در کارهای من به منظور بسط دادن به تأملاتی بود که در باب عالم خیال (imaginaire) داشتم، که نخستین جلوهٔ آن را در عالم خیال سمبولیک و اساطیری می‌توان دید. اما من از این مرحله بدون هیچ تأثیری از شکلواره‌سازی (schematisme) کانت گذشتم و به اشکال مختلف عالم خیال شخصی و اجتماعی رسیدم. آنگاه دیالکتیک اوتوپیا و ایدئولوژی، مسلماً تحت تأثیر کارل مانهایم (Mannheim)، مرا به بررسی دو عالم خیال کشاند:

عالم خیال استحکام (imaginaire de consolidation) و عالم خیال اکتشاف (imaginaire d´exploration). این تمایز با تمایز دیگری همراه شد که میان «همان» و «خود» است، زیرا عالم خیال «همان» ایدئولوژی است، در حالی که عالم خیال «خود» اوتوپیاست، زیراکه «خود» دائماً در حال ساختن خویش در افقهای زمانی دور است و دورترین این افقها اوتوپیاست.

□ به نظر شما در سیاست معاصر و اندیشهٔ سیاسی کنونی جایی برای گفتمان اوتوپیا وجود دارد، بویژه پس از سقوط ایدئولوژی‌های بزرگ موعودی و مهدی‌گرا؟

□ من خیال می‌کنم که همهٔ ما دارای ذخیره‌های ذهنی و فکری اوتوپیک هستیم، و از ترس اینکه باز هم فریب بخوریم نسبت به آن بیشتر بدگمانیم. اما بااینهمه من دوباره به مارکس برمی‌گردم و می‌پرسم مارکس را در ۲۰ یا ۳۰ سال آینده چگونه خواهند خواند؟ تصور می‌کنم که امروزه ما در برابر نوعی تجربه‌گرایی اجتماعی قرار داریم که بشدت آکنده از شکست است. شاید سرمایه‌داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. کدام یک از این دو و بر اساس چه ارزشهایی قابل تحمل است؟ آیا تولید مردم را بیشتر ارضا خواهد کرد؟ یا اینکه نابرابری را تحمل نخواهند کرد؟

□ این نابرابری شکلی از بی‌عدالتی اجتماعی و سیاسی است. به این دلیل پرداختن به مقولهٔ «عدالت» ضروری است. این مسئله مرا به فکر کارهای جان رالز می‌اندازد که شما یکی از نخستین کسانی بودید که او را در فرانسه معرفی کردید.

□ بگذارید به مسئلهٔ عدالت به دو شکل متفاوت بپردازیم: مسئلهٔ عدالت صریحاً در تمام تفکراتی که در خصوص دولت صورت می‌گیرد طرح

می‌شود، اما برای من به طریق دیگری مطرح شد. می‌خواستم بدانم جایگاه اندیشهٔ حقوقی میان اندیشهٔ سیاسی و اندیشهٔ اخلاق در کجاست؟ چون من در کل تربیت فکریم و در سراسر آثارم میان اخلاق و سیاست رابطه برقرار کردم. اما رفته‌رفته فهمیدم که حوزهٔ حقوقی فوق‌العاده اهمیت دارد، نه فقط به خاطر جایگاه حقوق جزا و مسئله مجازات، بلکه همچنین به خاطر حقوق معاهدات در عالم اقتصاد و روابط اجتماعی و بعد هم مسئلهٔ قانون اساسی و مشروطه، یعنی این واقعیت که دولت قانونی دولتِ مشروطه و متکی بر قانون اساسی است. این مسئله‌ای است که کاملاً مورد توجه کانت و هگل نیز قرار گرفته است. من به آثار رالز نیز علاقه‌مند شدم و بعد هم به مسئلهٔ مفهومی فراگیر از عدالت، یعنی مفهومی که تمام جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی را فرا می‌گرفت. وجه اساسی این مطالعه این بود که بدانم آیا اصل عدالت وجود دارد و چگونه صورتبندی می‌شود. کار رالز در این خصوص بسیار به من کمک کرد. اما در این زمینه دورهٔ مابعد رالز هم وجود داشت، چون، همان طور که می‌دانید، رالز کتاب نظریهٔ عدالت را در سال ۱۹۷۲ نوشت و خیال می‌کنم که اولین مقالهٔ او دربارهٔ عدالت به نام «عدالت به‌عنوان انصاف» در سال ۱۹۶۸ منتشر شد و بنابراین نسبتاً قدیمی است. مسلماً صورتبندی جان رالز بسیار زیباست، برای اینکه از طرح مسائل حوزه‌های متفاوت کاربرد عدالت در عرصه‌های اقتصاد، اجتماع، و سیاست اجتناب می‌کند. رالز ترجیح می‌دهد در صورتبندی مفهوم عدالت از روشی استفاده کند که در خط کانت و «قراردادگرایی» قرار می‌گیرد و از خود می‌پرسد: "آیا ممکن است نوعی قاعده برای توزیع وجود داشته باشد که نسبت به ماهیت چیزهای مورد توزیع یکسان عمل کند، خواه کالای تجاری باشد، یا بهداشت، یا آموزش و پرورش". آنگاه او برای توزیع، قاعده‌ای از این دست را پیشنهاد می‌کند که افزایش امتیازات کسانی که تمتع بیشتری دارند، از طریق کاهش محرومیتهای کسانی که تمتع کمتری دارند جبران شود. به نظر رالز این شیوه‌ای است برای به حداکثر رساندن بخش حداقل. در حقیقت این قاعدهٔ کلاسیک سوسیال دموکراسی است که بیشتر ناظر

بر توزیع مجدد است تا صرف توزیع. توزیع مجدد از طریق مالیات؛ توزیع مجدد از طریق امنیت اجتماعی. در حقیقت در اروپای غربی، ما در جوامع سوسیال دموکرات بسر می‌بریم با اشکال سوسیالیست و راستگرا. مسلماً آنچه را در اندیشهٔ رالز نمی‌پسندم خصلت صورتگرا (formaliste) و روش‌مدار (procedural) آن است. به این دلیل است که من به رقبای جامعه گرای او بیشتر علاقه‌مندم. ایشان می‌گویند که: "توجه داشته باشید، عدالت تنها به این معنا نیست که کالاهای تجاری یا غیرتجاری نظیر بهداشت یا آموزش و پرورش را توزیع کنیم، بلکه توزیع قدرت نیز هست." آنها درست می‌گویند که توزیع قدرت همانند توزیع سهام در یک جامعهٔ سرمایه‌داری نیست، و در این مورد ما باز می‌بینیم که سیاست در برابر اقتصاد ویژگیهای خاص خود را داراست. مسلم نیست که عدالت وقتی که قدرت و مسئولیت سیاسی را تقسیم می‌کنیم با وقتی که پول و کالاهای تجاری را توزیع می‌کنیم معنای یکسان داشته باشد. و به نظر من مسئلهٔ مهم این است که بدانیم حد میان آنچه قابل خرید و فروش است و آنچه قابل خرید و فروش نیست در کجاست.

□ تفکر شما دربارهٔ عدالت مرا به یاد جمله‌ای می‌اندازد که زمانی گفتید: "نیروی معنوی اروپا در آن است که همیشه سنت و عدالت را با هم ترکیب کرده است." فکر می‌کنید که هنوز هم این حکم در مورد اروپا مصداق دارد؟

□ اگر مصداق نداشت، اروپا مرده بود. تصور می‌کنم که بخت اروپا از آنجاست که وارث میراثی متنوع و بسیار متفاوت بوده است: یهودی، مسیحی، یونانی-رومی، قرون وسطایی، رنسانس و اصلاح دینی، عصر روشنگری، رمانتیسم، و جز آن. در غرب کسانی هستند که می‌گویند ما دیگر محورهای راهنما در تاریخمان نداریم. فکر می‌کنم که زیادی هم داریم. اما مسئله دوباره جان بخشیدن به آنهاست. اغلب فکر می‌کنند که گذشته چیزی است که دیگر نیست و چیزی است که تحول یافته است؛ من می‌گویم که گذشته

چیزی است که از آن بهره‌برداری نشده است. نخست برای اینکه در گذشته رویا وجود دارد، یعنی اینکه مردم گذشته آینده دارند، آینده‌ای که نتوانسته‌اند آن را متحقق سازند. و بعد، آنچه «اوتوپیا» می‌نامیم تولد دوبارهٔ طرحهای ناتمام گذشته است. اروپا لبریز از گذشته است.

□ اما شما چه جوابی به متفکران پسامدرن می‌دهید که می‌گویند ما در آخر تمام طرحهای سیاسی و اجتماعی زندگی می‌کنیم و دیگر آیندهٔ درخشانی وجود ندارد؟

□ من به آنها می‌گویم که متون بزرگ کلاسیک را دوباره بخوانند.

□ فکر می‌کنید که بر اساس این متون بزرگ کلاسیک می‌توان یک طرح سیاسی تازه را پی‌ریزی کرد؟

□ گوش کنید، اتفاقی نیست که ما همچنان افلاطون، ارسطو، ماکیاولی، کانت، و هگل را می‌خوانیم. به عقیدهٔ من، در حال حاضر دو خطر وجود دارد: یکی پرداختن بیش از حد به تاریخ فلسفه است، به طوری که زیر بار آن له شویم؛ و دیگری خطر عکس آن، یعنی به اندازهٔ کافی به تاریخ فلسفه نپردازیم. باید حد مطلوب را پیدا کرد و فهمید. چگونه می‌توان در آثار متفکران گذشته نیروی لازم برای پیش رفتن را یافت.

□ اگر مجبور بودید موضع خود را در مورد بحثهای کنونی میان نوکانتی‌ها و متفکران پسامدرن مشخص سازید، خود را به کدام یک نزدیکتر حس می‌کردید؟ نظر شما دربارهٔ فلسفهٔ متفکرانی همچون هابرماس، دلوز، یا لیوتار چیست؟

□ من این واژگان و این تمایز مدرن ـ پسامدرن را نمی‌پذیرم. اول

آنکه نمی‌دانم منظور از مدرن چیست؟ در دهکدهٔ من در بروتاین مدرن بودن داشتن برق است. من به آن کسانی که می‌گویند مدرنیته عقل‌گرایی عصر روشنگری است، می‌گویم که به چه حقی این حرف را می‌زنند؟ از سوی دیگر، پسامدرن‌ها از پایان فلسفهٔ تاریخ سخن می‌گویند، اما تصور می‌کنم این خود بدترین شکل فلسفهٔ تاریخ است که از پایان مدرنیته و شروع عصر پسامدرن صحبت کنیم. من می‌گویم که این یک فلسفهٔ پسامدرن «احمقانه» است، اگر اصطلاح فیلسوف ایتالیایی جیانی واتیمو (Vattimo) را به کار ببریم. به عقیدهٔ من هابرماس، مانند رالز، مسئله‌ای حقیقی را مطرح می‌کند؛ این مسئله را که «چگونه می‌توانیم در دیدمان نسبت به آیندهٔ نزدیک، آنچه را قابلیت عام و جهانشمول شدن دارد با آنچه میراث فرهنگی و تاریخی ماست در کنار هم گرد آوریم؟» این رابطهٔ میان عمومیت و تاریخیت است. این مسئله همیشه وجود داشته است و خاص جهان ما نیست. مسیحیت ادعا کرده است که دینی عام و جهانی است. اسلام نیز مدعی آن است که دینی عام و جهانی است. بنابراین باید میان ادعاهای عام بودن از سوی هر یک از دو طرف، گفت‌وگو و مباحثه‌ای انجام گیرد، چرا که در این مباحثه چیزهایی عام هستند که ما به دیگران عرضه می‌کنیم و دیگران هم چیزهایی عام دارند که به ما عرضه می‌کنند. شاید مهمان‌نوازی، برادری، و برابری که دیگران به ما عرضه می‌کنند معنایی مهمتر داشته باشد. از این نکته تنها هنگامی می‌توان آگاه شد که میان همه با همه مباحثه‌ای صورت گیرد، و این آن چیزی است که هابرماس «اخلاق مباحثه» می‌نامد. مخالفان هابرماس شاید در آنجایی حق داشته باشند که می‌گویند شاید رسیدن به اجماع خیالی واهی نباشد و باید، آن‌طور که لیوتار می‌گوید، جایی را به «گفت‌وگوی بی‌پایان» داد. آنگاه با گفتمان چه باید کرد؟ خیال می‌کنم باید آن را در قلمرو زبان نگه داشت، و نگذاشت به جانب قلمرو خشونت روی آورد. اما در این مورد نمی‌دانم این فکر که باید گفتمان را از خشونت حفظ کرد، آیا مدرن است یا پسامدرن؟ به نظرم در عین حال هیچ‌کدام و هر دو.

□ در حال حاضر مشغول کار روی چه طرحی هستید؟

□ می‌دانید که در سن من باید احتیاط کرد، و پس از انتشار کتاب حجیمی مثل خویشتن چون دیگری باید طرحهایی پراکنده‌تر داشت. همچنان بر سر مسئلهٔ عدالت کار می‌کنم، به این ترتیب که آیا حوزهٔ عدالت متفاوت از حوزه‌های دیگری است که در مورد آنها اعمال می‌شود، مثل حوزهٔ مادی، حوزهٔ فرهنگی، یا حوزهٔ سیاسی؟

همچنان به تحقیق در مورد رابطهٔ میان عمومیت و تاریخیت نیز ادامه می‌دهم. در اینجاست که این مسائل با مسئلهٔ دیگری برخورد می‌کنند که رابطهٔ میان تاریخ و خاطره است. چون من به نسلی تعلق دارم که در حال نابودی است، و این نسل شاهد جنگ جهانی دوم و اردوگاههای مرگ بوده است. امروز تاریخ است که جانشین خاطره می‌شود، و من شخصاً در آن نقطه‌ای قرار دارم که تاریخ و خاطره با هم تلاقی می‌کنند. خیال می‌کنم دانستن این نکته که چگونه خاطرهٔ جمعی ساخته می‌شود مسئله‌ای مهم است. چون مناطقی در جهان ما وجود دارد که در آنجا خاطرات بسیار زیادی نهفته است. اقوامی وجود دارند که گذشته‌شان را تا حد زیادی به یاد می‌آورند، همچنانکه اقوام دیگری نیز هستند که سعی می‌کنند از گذشته‌شان فرار کنند. بنابراین مسئلهٔ پیوند میان تاریخنگاری، داستان، و نیز مسئولیت اخلاقی است.

و بعد هم روی موضوع سومی کار می‌کنم که تا حدودی برای من حکم سرگرمی دارد تا یک کار اساسی، و آن کاری جنبی است که در مورد تفسیر «کتاب مقدس» انجام می‌دهم. من عالم الاهیات نیستم، بلکه مفسر هستم، یعنی سعی می‌کنم ببینم متون مذهبی نسبت به متون فلسفی چگونه عمل می‌کنند.

□ تا آنجا که می‌دانم شما همیشه به رابطهٔ میان ایمان و فلسفه توجه نشان داده‌اید.

□ بله، اما هیچ‌گاه این دو را با هم نخواهم آمیخت. در این مورد ترجیح می‌دهم مثل بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی دوگانه‌بین باشم تا اینکه همه چیز را با هم بیامیزم.

دسامبر ۱۹۹۳



امانوئل لویناس

Emmanuel Levinas

□ شما در سال ۱۹۰۶ در لیتوانی به‌دنیا آمده‌اید، از دوران کودکیتان در لیتوانی چه خاطراتی دارید؟

□ من در خانواده‌ای یهودی به‌دنیا آمدم که در آن برای فلسفه و علم، ارزش بسیار قائل بودند. پدرم در کوونو (Kovno) کتابفروشی داشت؛ به این خاطر است که همیشه با کتاب زندگی کرده‌ام. با اینکه ما در لیتوانی زندگی می‌کردیم، من در محیطِ فرهنگیِ روسی بزرگ شدم. چون در آن دوران، زبان روشنفکران، روسی بود؛ لیتوانیایی زبان مردم بود. یهودیان غالباً با فرزندانشان روسی صحبت می‌کردند. اولین خاطرهٔ مهم من جشن سیصدمین سال خاندان رومانوف در سال ۱۹۱۳ است. در آن موقع شش‌ساله بودم. هنوز خیابانهای شهرمان را که پوشیده از پرچمهای سلطنتی بود به یاد می‌آورم. دومین خاطرهٔ مهم من از این دوران، شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴

است. ما لیتوانی را ترک کرده بودیم که برویم در خارکوف —در اوکرائین— زندگی کنیم. شش‌ماه طول کشید تا به خارکوف رسیدیم، چون در جریان سفر در شهرهای دیگری هم توقف کردیم. در خارکوف به یک مدرسهٔ روسی رفتم. آن جا بود که برای اولین بار عظمت ادبیات و فکر روسیه را احساس کردم.

□ کدام‌یک از نویسندگان روسیه در این هنگام تأثیر بیشتری بر شما گذاشت؟

□ خوب در ده‌سالگی، انسان، هم تحت‌تأثیر فرهنگ عامیانه قرار دارد، هم ادبیات رسمی، و هم کتابهای تاریخ. من بااینکه یهودی بودم، در محیط قصه‌های روسی بزرگ شدم. اما نویسندگان بزرگ روسیه مثل پوشکین، تولستوی، و تورگنیف را هم می‌ستودم. بنابراین من مثل یک کودک عادی روسی بزرگ شدم.

□ چند سال بعد، انقلاب بلشویکی روی داد و شما مجدداً به لیتوانی بازگشتید؟

□ وقتی انقلاب شروع شد، ما مجبور شدیم اوکرائین را ترک کنیم و به زادگاهم در لیتوانی برگردیم. در آن جا بود که تحصیلات متوسطه‌ام را در یک آموزشگاه یهودیِ روسی‌زبان تمام کردم. در آن دوران در لیتوانی مدارس یهودی روسی‌زبان وجود داشت. بنابراین، امتحان نهایی من معادل دیپلم فرانسه بود و دولت آن را به رسمیت می‌شناخت. وانگهی به‌خاطر دارم که ما امتحاناتمان را با حضور نمایندهٔ حکومت لیتوانی گذراندیم.

□ آیا گسترش انقلاب بلشویکی، باآنکه بچه بودید، بر شما تأثیری داشت؟

□ موقع شروع انقلاب روسیه، در فوریه ۱۹۱۷، من خیلی جوان بودم؛ سال بعدش بود که به دبیرستان رفتم. پدر و مادرم که یهودیانی بورژوا بودند از انقلاب خیلی می‌ترسیدند. به نظر آنها، رهبران بلشویک دیوانه بودند و این مسئله که بسیاری از رهبران انقلاب یهودی بودند تغییری در قضاوت آنها نمی‌داد. اما من شیفتهٔ آن بودم. به‌عنوان یک جوان نمی‌توانستم نسبت به کششهای این انقلاب بی‌اعتنا باشم. احساس می‌کردم در لحظه‌ای بزرگ از تاریخ بشریت زندگی می‌کنم. بااینهمه به‌عنوان مبارز سیاسی عملاً درگیر این انقلاب نشدم، اما آنچه را در اطرافم می‌گذشت بسیار هیجان‌انگیز می‌یافتم. تا روزی که در ژوئیه ۱۹۲۰ پدر و مادرم تصمیم گرفتند به لیتوانی بازگردند. من خوشحال نبودم؛ احساس می‌کردم به هیاهوی تاریخ پشت می‌کنم. اما برایم قابل قبول نبود که در مقام کودکی یهودی به خانواده و آموزشهایم خیانت کنم. به همین خاطر به زندگی با پدر و مادرم در لیتوانی از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ ادامه دادم.

□ به آموزشهایتان برگردیم. آیا «کتاب مقدس» نقش اساسی در پرورش شما به‌عنوان یک یهودی بازی کرد؟

□ از کودکیم همیشه «کتاب مقدس» وجود داشت. همیشه «کتاب مقدس» بخشی از آموزش من بود. از شش سالگی، پدر و مادرم مرا به کلاسهای درس عبری توراتی می‌فرستادند. به همین خاطر، از هنگام ورود به دبیرستان، عبری را می‌خواندم و می‌توانستم متون یهودی را ترجمه کنم. اما در آن ایام، تفاسیر «کتاب مقدس» را به ما آموزش نمی‌دادند. بعدها بود که من به اهمیت این تفاسیر در فهم «کتاب مقدس» پی بردم.

□ آیا در آن ایام آثار فلاسفهٔ یهودی را نیز می‌خواندید؟

□ در دبیرستان، فلسفه درس نمی‌دادند، اما من رفته‌رفته خودم به فلسفه علاقه‌مند شدم. ممکن است به نظر شما عجیب برسد، اما فلسفی فکر کردن را با نویسندگان روسی ــ همچون داستایفسکی، تولستوی، و تورگنیف ــ یاد گرفتم. رمان روسی، پر از پرسشهای فلسفی دربارهٔ معنای زندگی و تشویش متافیزیکی است.

□ پس از اینکه دیپلمتان را گرفتید، در سال ۱۹۲۳ به فرانسه آمدید و وارد دانشگاه استراسبورگ شدید. چرا استراسبورگ را انتخاب کردید؟

□ پدر و مادرم آن جا را برای من انتخاب کردند. می‌دانید که در آن ایام، استراسبورگ شهری درجه دو بود؛ نه خیلی بزرگ بود، نه خیلی کوچک. وانگهی در استراسبورگ فرهنگ آلمان جایی مهم داشت، چون مردم آلمانی صحبت می‌کردند. پدر و مادرم استراسبورگ را انتخاب کردند، چون نزدیکترین شهر به لیتوانی بود.

□ وقتی به استراسبورگ رفتید، فرانسه می‌دانستید؟

□ نه، تقریباً نه. اما قبل از اینکه تحصیلات فلسفه را شروع کنم فرانسه خواندم. کمی هم لاتین کار کردم.

□ در دانشگاه استراسبورگ با پروفسور موریس پرادین (Pradines) و بلوندل (Blondel) آشنا شدید.

□ بلوندل استادی بسیار برجسته بود و فوق‌العاده سعهٔ صدر داشت. آراءِ او به نظریهٔ دورکم بسیار نزدیک بود. به فرهنگ روسیه بسیار دلبسته بود؛ همچنان که این دلبستگی را به تمام فرهنگها داشت. بلوندل با اینکه یهودی

نبود، اما به تفاسیر «کتاب مقدس» بسیار اهمیت می‌داد. البته موریس پرادین هم بود که استاد بزرگ فلسفهٔ عمومی بود. او روانشناسی و فلسفهٔ جدید را خوب می‌دانست. پرادین نظریهٔ لِوی-برول (Levy-Bruhl) را می‌گرفت و از دیدگاهی عقل‌گرایانه تفسیر می‌کرد.

□ در آن ایام چه فضایی بر دانشگاه استراسبورگ حاکم بود؟

□ محیطی آکنده از آرامش و رواداری. می‌توانم به شما بگویم که به عنوان یک یهودی، هیچ استاد یا دانشجویی مزاحم من نشد. حتی استادی داشتم که راستگرای مسیحی فعالی بود؛ کسی به نام کارترون. مسلماً در آن روزگار، به خاطر موقعیت سیاسی حاکم بر اروپا، دانشجویان بسیار سیاسی‌تر از امروز بودند. تقریباً همهٔ همکلاسهایم به چپ گرایش داشتند. دانشجویان زیادی دارای گرایش چپ مسیحی بودند.

□ در دانشگاه استراسبورگ آثار چه کسانی را بیشتر می‌خواندید؟

□ در آن ایام،فلسفهٔ جدید فلسفهٔ برگسون بود. همه از برگسون و مفهوم «دهر» (durée) او صحبت می‌کردند. من هم تحت‌تأثیر فلسفهٔ برگسون و بخصوص تصور او از مفهوم «زمان» بودم. وانگهی من هنوز هم گاهگاهی برگسون را می‌خوانم و هنوز هم فکر می‌کنم که بدون فلسفهٔ برگسون، فلسفهٔ معاصر هیچ معنایی ندارد.

□ پس از اینکه لیسانس فلسفه گرفتید، کار رسالهٔ دکترایتان را شروع کردید و این‌گونه بود که ادموند هوسرل را کشف کردید.

□ خانم جوانی به‌نام گابریل فایفر (Pfeiffer) که در «مؤسسهٔ مطالعات

فلسفی استراسبورگ» کار می‌کرد، به من توصیه کرد برای کارم در زمینهٔ نظریهٔ «ادراک» کتاب جستارهای منطقی هوسرل را بخوانم. این کتاب بسیار دشوار بود، اما دریچه‌ای تازه به سوی تفکر فلسفی به روی من گشود. این فکر که نگاهی که بر چیزی قرار می‌گیرد، همانا نگاهی است که این چیز آن را می‌پوشاند و نیز این فکر که عبور از شیء به «قصد» و از «قصد» به هر آنچه این قصد در مقام افق تفکر دربرمی‌گیرد، تفکر حقیقی پدیدارشناسی است، به نظر من امکانات بسیار زیادی در خود داشت. به این علت بود که با هوسرل رابطه برقرار کردم و در ۱۹۲۹ برای دیدنش و حضور در کلاسهایش به فرایبورگ رفتم. اقامت در فرایبورگ تماس مستقیم با هوسرل را برایم ممکن می‌ساخت.

□ هوسرل چه نوع آدمی بود؟ چه خصوصیاتی داشت؟ از فضای حاکم بر کلاسهای او چه خاطره‌ای دارید؟

□ هوسرل از نظر کار تدریس در دانشگاه آدمی بسیار سنتی بود، اما به موضوعهای بسیار نو می‌پرداخت. مسلماً هوسرل تصور کسی را القا می‌کرد که وظیفهٔ فلسفیش را به انجام رسانده است؛ هرچند اظهار می‌کرد که ما هنوز در ابتدای مطالعات پدیدارشناختی قرار داریم و هنوز کارها و بررسیهای فلسفی دیگری باید صورت گیرد تا این وظیفه به انجام رسد. به این خاطر گفت‌وگو با او دشوار بود، چون او سؤال شما را با یک سخنرانی در زمینهٔ نظام فکری خود پاسخ می‌داد. پس هیچ چیز غیرمنتظره‌ای وجود نداشت؛ تصور می‌کردید که پاسخ سؤال را پیش از طرح آن می‌دانید، چون پاسخ در جریان رشد و بسط فکر هوسرل درج شده بود.

□ حال از هایدگر صحبت کنیم. شما به خاطر هوسرل به فرایبورگ آمدید، اما هایدگر را کشف کردید.

□ من هوسرل را، با تمامی احترامی که برای او داشتم، خیلی زود رها کردم و به دنبال هایدگر رفتم. اما من تنها کسی نیستم که این گذار را انجام داده است. هایدگر در همان دانشکده‌ای درس می‌داد که هوسرل حضور داشت، اما افراد بیشتری به کلاس او می‌رفتند تا به کلاس هوسرل. همه به آمفی تئاتری که هایدگر در آنجا کلاسش را برپا می‌کرد هجوم می‌بردند. این برای هوسرل وحشتناک بود. این وضع تا حدودی مرا به یاد رابطهٔ شوپنهاور و هگل در دانشگاه برلن می‌اندازد. بیشتر دانشجویان در کلاس هگل حاضر می‌شدند و شوپنهاور می‌ماند و چند دانشجویی که از خارج دانشگاه می‌آمدند. باز هم یادم می‌آید که برای حضور در کلاس هایدگر می‌بایستی از صبح برای کلاس بعد از ظهر جا گرفت. کلاسهای هایدگر بسیار درخشان بود. فکر او دقیق بود و بخوبی صورتبندی شده بود. او به شیوه‌ای نبوغ‌آسا و استادانه تحلیل پدیدار شناختی هوسرل را به کار می‌گرفت. به این ترتیب، هر درس برای ما چیزی تازه داشت. نمی‌توانم به شما بگویم تا چه حد تحلیلهای هایدگر از هستی (l'étre) و هستنده (l'étant) و نیز تفاوت هستی‌شناختی معروف او، که در کتاب هستی و زمان *(Sein and Zeit)* می‌یابیم، مرا شگفتزده می‌کرد.

□ و از هایدگر چه خاطره‌ای دارید؟ او را شخصاً می‌شناختید؟

□ هیچ‌گاه شخصاً با او آشنا نشدم. هیچ‌گاه خارج از سمینارهایش با او روابط دوستانه نداشتم. می‌دانید که هایدگر شخصی بسیار جاه‌طلب بود و به خاطر ضدسامی بودنش چندان نیز مورد اعتماد نبود، اما با استادان و دانشجویان یهودی رابطه‌ای بسیار درست داشت. درخشندگیش بسیار چشمگیر و شدید بود. برای من نیز بسیار بارآور بود.

□ ولی شما هم از هایدگر خیلی تأثیر پذیرفتید.

□ بله، بسیار. هستی و زمان تأثیر زیادی بر من گذاشت. احساس می‌کردم که با هایدگر دری به روی همه چیز بر من گشوده می‌شود. از هایدگر قدرتی ساطع می‌شد که همهٔ ما را مقهور می‌کرد. باید به شما بگویم که ما همگی مفتون و مجذوب هایدگر بودیم. او طوری صحبت می‌کرد که هیچ کس پیش از او صحبت نکرده بود.

□ امروز شما هنوز هم به همان اندازه شیفتهٔ هایدگر هستید؟

□ صمیمانه به شما بگویم، برایم دشوار است شیفتهٔ یک ناسیونال سوسیالیست باشم. اما نبوغ فکری و فلسفی هایدگر انکارناپذیر است. من این را احساس کرده‌ام و همواره احساس می‌کنم. این نیرومندترین تأثیری بوده است که در زندگی پذیرفته‌ام. خیال می‌کنم که در همان ایامی که هایدگر را شناختم ـ یعنی ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ ـ او نازی بود، اما چندان صحبتش را نمی‌کرد. فراموش نکنیم که در شرایط تاریخی نازیسم، هایدگر باور داشت که میهنش بار سرنوشت «هستی» را بر دوش دارد. مسلم این است که، به هر صورت، هایدگر مدتی به هیتلر اعتقاد داشت. شاید او در وجود هیتلر امید به جهانی تازه را می‌دید. به هر تقدیر برایم دشوار است این چیزها را فراموش کنم.

□ به عقیدهٔ شما کنونی بودن هایدگر در چیست؟

□ مشکل می‌توان گفت. تصور می‌کنم آنچه از هایدگر باقی می‌ماند تشخیص این اصل است که نوع انسان، محل ظهور و ایجاد حادثهٔ فلسفی است. به عقیدهٔ هایدگر، حادثهٔ فلسفی، همانا به بنیان «هستی» تعلق دارد. تمام فلسفه از هایدگر به‌بعد، بر مبنای این ساختار «هستی» شکوفاشده است. به‌نظر او مسئلهٔ اصل و منشأ در انسان به‌مثابهٔ هستنده یافت می‌شود. اما هستی انسان به‌مثابهٔ هستنده، دقیقاً عبارت است از فهمیدن «هستی». بدون تردید فلسفهٔ هایدگر

محصول تازهٔ فکر یونانی و رادیکالیزه کردن مجدد پرسش فلسفی است.

□ اما آیا شما خودتان را فیلسوفی هایدگری می‌دانید؟

□ **هایدگری نه. اما بالاخره هایدگر مسائلی را طرح می‌کند که من هم آنها را می‌پذیرم. این معنایی که مفهوم «هستی» در فلسفهٔ هایدگر دارد به عقیده من خیلی مهم است. به‌علاوه، هایدگر بخشی از زندگی فلسفی من است. او بر من تأثیر زیادی گذاشته است و نمی‌توانم این تأثیر راانکار کنم. هنوزهم هر بار کتاب هستی و زمان اورا می‌خوانم،احساس می‌کنم تحت جاذبه و افسون او قرار دارم.**

□ شما در جایی نوشته‌اید که هایدگر به من آموخت که هستی را به صورت طنینی زبانی ادراک کنم.

□ **آه، شما این جمله را به خاطر سپرده‌اید، کاملاً درست است؛ می‌دانید که «هستی» قبل از هرچیز یک فعل است. بااینهمه در این ساخت دستوری مفهوم اساسی‌تر انسان وارد می‌شود. از رهگذر مفهوم «هستی»، انسان دیگر تظاهر صرف روانشناسی حیوانی نیست. چون اگر انسان وجود نداشت مفهوم «هستی» هم وجود نداشت.**

□ به خاطراتتان بازگردیم. می‌توانید از برخورد ارنست کاسیرر و مارتین هایدگر در داوُس (Davos) در سال ۱۹۲۹ صحبت کنید؟ شما شاهد این برخورد بودید.

□ **نوعی گردهمایی بود دربارهٔ کانت و پدیدار شناسی.علاوه بر هایدگر و کاسیرر، فیلسوف فرانسوی ژان کاوایس هم بود که بعدها نازی‌ها او را**

به‌عنوان عضو نهضت مقاومت تیرباران کردند. من برای شرکت در این گردهمایی، بورسی از استراسبورگ ــ به توصیهٔ هایدگر ــ دریافت کردم. من هنوز چیزهایی مهم از این برخورد، بخصوص ملاقات رودرروی هایدگر و کاسیرر، به خاطر دارم. کاسیرر از تفسیر هایدگریِ کانت سخن گفت و هایدگر نظریاتش را دربارهٔ کانت بیان کرد. کاسیرر تاحدودی نمایندهٔ سنت کلاسیک و اشرافی محیط دانشگاهی آلمان بود. او همیشه کمی عقب و ساکت بود. حال آنکه هایدگر بواقع مظهر اتحاد فیلسوف و میهن بود. هایدگر را در لباس اسکی و کلاه کوهنوردی به‌یاد می‌آورم که هرروز برای راهپیمایی به کوه می‌رفت. او خیلی ورزشکار بود، درحالی‌که کاسیرر خیلی آرام بود و تقریباً حالت اشراف مآبانه داشت. خاطرهٔ دیگرم نمایشی است که بادانشجویان و استادان از برخورد هایدگر و کاسیرر به صحنه آوردیم. پروفسور بولنو نقش هایدگر را بازی می‌کرد و من نقش کاسیرر را. مرا به خاطر موهایم که به موهای کاسیرر خیلی شباهت داشت انتخاب کرده‌بودند. البته به‌موهایم مقدارزیادی پودرسفید زدند.

□ حالا از ادامهٔ راهتان و دوران جنگ جهانی دوم صحبت کنیم.

□ پس از اتمام رساله‌ام، رفتم و در پاریس ساکن شدم. مرا به مدیریت «دانشسرای یهودی شرق» منصوب کردند که برای مدارس مشرق زمین معلم تربیت می‌کرد. شروع به نوشتن هم کردم. یکی از نوشته‌های فلسفیم در این ایام گریز (*de L´evasion*) نام داشت. موضوع این کار، پیش‌بینی پیدایش ایدئولوژی هیتلری بود که تدریجاً به همه جا گسترش می‌یافت. وقتی امروز این متن را دوباره می‌خوانم، تمامی سنگینی آن یأسی را احساس می‌کنم که در آن ایام در برابر آن حوادث تاریخی که در آلمان روی داد احساس می‌کردم. چهار سال پس از نوشتن این متن، در سال ۱۹۳۹، خودم را در قلب این حوادث می‌دیدم. به‌عنوان مترجم روسی و آلمانی به خدمت ارتش فرانسه درآمدم. پس از شکست فرانسه در ۱۹۳۹ در شهر رن به زندان افتادم و به‌آلمان منتقل شدم.

□ شما به عنوان زندانی یهودی مسئله‌ای نداشتید؟

□ من وضعیت بسیار خاصی داشتم. چون آلمانی‌ها می‌دانستند که یهودی هستم، اما اونیفورم ارتش فرانسه مرا از مرگ در بازداشتگاه اسرا نجات داد. سربازان یهودی را از سربازان فرانسوی جدا نگه می‌داشتند، اما با اینهمه از مقررات کنوانسیون ژنو بهره‌مند می‌شدیم.

□ دوران اسارت را چگونه گذراندید؟

□ من در اردوگاهی در هانوور بودم. آنها ما را به خاطر اینکه یهودی بودیم آزار نمی‌دادند، اما تمام روز را ناچار بودیم در جنگل کار کنیم.

□ وقتی هم برای مطالعه داشتید؟

□ مثل بقیهٔ زندانیها فقط حق دریافت بسته و نامه را داشتیم. کتاب هم به دستمان می‌رسید، البته نمی‌دانم از کجا و از چه کسی. حتی در این دوران اسارت، فرصت بازخوانی هایدگر را نیز داشتم. هگل و پروست و روسو را نیز خواندم. وضعیتی ایدئال نبود، اما قابل‌تحمل بود. به هر تقدیر وقتم را تلف نکردم. می‌دانید که جنگ و زندان موقعیتهایی هستند که در آنها مسائل هستی شناختیِ انسان به‌عنوان ضرورتی اخلاقی مطرح می‌شود.

□ حال که صحبت از اخلاق پیش آمد، احساس شما در آن زمان در مورد سفاکی نازی‌ها در اردوگاههای اسرا چه بود؟

□ در زندان، هیچ چیز از اینها را نمی‌دانستیم. بعدها بود که فهمیدیم. قابل‌تصور نبود؛ حتی برای اسرای جنگی. تفاوت میان ما سربازان یهودیِ

محبوس در زندان آلمانی‌ها و یهودیانی که به کوره‌های آدم‌سوزی در آشویتس فرستاده شدند این بود که هرچند با ما بدرفتاری می‌کردند، به‌عنوان سرباز قوانین بین‌المللی از ما حمایت می‌کرد. حال آنکه آنها را به چشم حیوان می‌نگریستند و هیچ‌کس از آنها حمایت نمی‌کرد. بااینهمه، آشویتس همواره دشنامی است به وجدان کل بشریت.

□ نخستین کتابی که در آن آراءِ خاص خودتان را توضیح می‌دهید کار کوچکی است به‌نام «از وجود تا موجود» (*De l´Existence à l´Existant*) که در زمان جنگ و در زندان نوشتید.

□ بله، درست است. تألیف این کتاب را در اردوگاهی که زندانی بودیم شروع کردم و بعدها در پاریس منتشرش کردم. تصور می‌کنم آنچه در این کتاب اهمیت دارد توصیف مسئلهٔ هستی در بی‌نامی است. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود آن چیزی است که «وجود دارد» (il y a) می‌خوانمش. وقتی از «وجود دارد» صحبت می‌کنم، منظورم جنبهٔ غیرشخصی هستی است. باید متوجه باشیم که بی‌نامی و بی‌تفاوتی مفهومِ «وجود دارد» را با بخشندگی مفهوم "es gibt" هایدگر یکی نگیریم. چون در "es gibt" فعل آلمانی "geben" وجود دارد که به معنای «دادن» است. در نظر هایدگر "es gibt" رحمتی است منتَشَر. حال آنکه، مفهوم «وجود دارد» از نوعی بی‌معنایی (non-sense) بی‌نام و غیرشخصی نشئت می‌گیرد. باید «وجود دارد» را همان طور بفهمیم که وقتی عبارت «روز است» را بر زبان می‌آوریم. در این جمله، مفهوم بخشندگی وجود ندارد. این تجربهٔ هولناک، غیرشخصی‌سازی است؛ وحشتی است کامل در برابر هستی.

□ بااینهمه، در پشت این وسوسهٔ بی‌نامی و وحشت از هستی بی‌نام، شما برای اولین مرتبه در آثارتان مسئلهٔ «دیگری» را طرح می‌کنید.

□ درست است. خروج واقعی از مفهوم «وجود دارد» در «بودن برای دیگری» نهفته است. بی‌معنایی هستی تنها در قبول مسئولیت برای دیگری خاتمه می‌یابد. «من» تنها هنگامی از قید «وجود دارد» رها می‌شود که رابطه‌ای بی‌غرضانه و بی‌نظرانه با دیگری پیدا کند. «دیگری» یعنی خروج از خود. هر آنچه بعدها نوشتم، ریشه‌اش در این اندیشهٔ «بودن برای دیگری» نهفته است که در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد.

□ موضوع «دیگری» را در کتاب دیگری از شما، به‌نام «زمان و دیگری» نیز می‌بینیم که مجموعهٔ چهار سخنرانی شماست در «مدرسهٔ فلسفه» ژان وال. می‌توانید راجع به این اثر صحبت کنید؟

□ من با ژان وال بسیار دوست بودم و عقیده داشتم فیلسوف بزرگی است. ژان وال این مدرسه را در کنار سوربون تأسیس کرده بود تا به فیلسوفان غیردانشگاهی فرصت دهد حرف خود را بزنند. او از من خواست چند سخنرانی دربارهٔ موضوعهای کار و تفکر فلسفیم ایراد کنم. من موضوع زمان به مثابه دریچه‌ای بر «دیگری» را انتخاب کردم و کوشیدم نشان دهم که زمان حاصل فعل یک «من» منفرد و منزوی نیست، بلکه زاییدهٔ رابطهٔ فرد است با دیگری. کتاب می‌کوشد مسئلهٔ زمان را نه در قالب تجربهٔ صرفِ امتداد ببیند، بلکه آن را به چشم رابطه با «دیگری» نگاه کند.

□ پس به عقیدهٔ شما اجتماعیت (socialité) خروج از خود است برای مشاهدهٔ دیگری. آیا مفهوم «مسئولیت» در اینجا وارد کار می‌شود؟

□ مسئول بودن یعنی بی‌تفاوت نبودن نسبت به دیگری. پیش از آن هوسرل مسئولیت برای حقیقت را مطرح می‌کرد. در نظر من مسئولیت برای حقیقت، بدون مسئولیت برای دیگری وجود ندارد. رابطهٔ میان‌ـذهنیتی

(intersubjectivité) تنها در اخلاق به معنای مسئولیت وجود دارد. به عبارت دیگر، امر فردی تنها به شکل رابطهٔ میان-ذهنی وجود دارد. ذهنیت (Subjectivité)، وجود برای خود نیست، بلکه وجود برای دیگری است.

□ اما مسئولیت دیگری در برابر من چیست؟

□ مسئولیت دیگری نسبت به من به خودش مربوط است. رابطهٔ متقابل وجود ندارد. دیگری قبل از من مطرح است. من هستم که برای دیگری وجود دارم. مسئولیت من همواره بیشتر از مسئولیت همهٔ دیگران است. همان طور که داستایفسکی در برادران کارامازوف می‌گوید: "ما همگی در برابر همه مسئول همه چیز و همه کس هستیم و من بیشتر از دیگران".

□ در نظر شما میان مفهوم «مسئولیت» و موضوع «چهره» رابطه‌ای وجود دارد. چگونه می‌توان این راهیابی به چهره را ضرورتی اخلاقی دانست؟

□ دیگری چهره است، و چهره، معنای خاص و ویژهٔ اوست. به این دلیل است که بهترین شیوهٔ برخورد با دیگری از طریق چهرهٔ اوست. دیگری را از روبرو نگاه کردن، چهره‌اش را تماشا کردن، همانا ممکن ساختن عدم‌تناهی رابطهٔ اخلاقی است. چهره، آن چیزی است که در معنایش آمده است: "تو هرگز نخواهی کشت" و تمام رابطهٔ اخلاقی تحت حاکمیت این عدم‌امکان کشتن قرار دارد. در نخستین تجلی چهرهٔ دیگری، این فرمان تورات وجود دارد: "تو هرگز نخواهی کشت." چهره نیز فرمانی است برای بر عهده گرفتن مسئولیت دیگری و تنها نگذاشتن او.

□ در نظر شما چهره ویژگی «تقدس» را نیز داراست. این مفهوم «تقدس» چگونه به فلسفهٔ «دیگری» شما راه یافته است؟

□ فکر می‌کنم رابطهٔ میان انسانها تنها در تقدس وجود برای دیگری قرار دارد. در چهره تقدسی هست، اما خصوصاً در رفتاری که به‌مثابهٔ جهت اخلاقی با چهرهٔ دیگری می‌شود نیز تقدس وجود دارد. در راهیابی به چهره مسلماً راهیابی به اندیشهٔ تقدس نیز وجود دارد. مسئولیت فرد انسان در برابر دیگری ضامن تقدس تکلیف اوست در برخورد با چهرهٔ عریان و غریب دیگری.

□ ویتگنشتاین می‌گوید که: "چهره، روح تن است." دراین‌باره چه فکر می‌کنید؟

□ به عقیدهٔ من فرمول ویتگنشتاین عاری از هرگونه اخلاق است. مسلم این است که چهره دریچه‌ای است به دیگری، بشر یعنی این امکان تقدس. در هستیِ «دیگری را مقدم بر غم خود دانستن» تقدسی نهفته است. مقصود من از چهرهٔ دیگری، مسئولیت من است در برابر او و این همان بحث عدالت است.

□ مقصود شما از عدالت چیست؟

□ مقصود من از عدالت، توقع قضاوتی است که دیگری را یکتا و یگانه می‌بیند. عادل بودن یعنی حُسن وکمال را در دیگری بدون توجه به منافع خود کشف کردن، یعنی برمبنای حقیقت قضاوت کردن و با آن که مورد قضاوت قرار می‌گیرد به عشق رفتار کردن. به عبارت دیگر، عادل بودن یعنی کاستن از فاصله‌ای که عدالت را از احسان جدا می‌سازد.

□ فکر می‌کنید که جوامع غربی، جوامعی عادل هستند؟

□ آنچه مسلم است این است که جوامع غربی جوامعی لیبرال هستند،

اما نیاز به جوامع باز هم بهتری هست. برای اینکه وجود عدالت در جامعه‌ای لیبرال به‌خودی‌خود محرز نیست. باید لاینقطع جنبشهایی را در درون این جوامع پدید آورد که موجب این احساس شوند که عدالت هنوز عادل نیست. شاید حتی مزیت دموکراسی نیز در همین است، چون ریشه‌های دموکراسی در نوعی عذاب وجدان نسبت به عدالت وجود دارد. دموکراسی می‌داند که کاملاً عادل نیست و به همین خاطر دست به دامان خیرخواهی می‌شود و اگر فراموش کند که می‌تواند عادلتر باشد، آنگاه این خطر وجود دارد که به صورت نظامی توتالیتر درآید و در این حالت، دیگری را به عنوان موجودی یکتا و یگانه و فردی زنده نابود می‌کند و خود را در جهان تنظیم‌شده و هدایت‌شده و ... غرق می‌کند.

□ در جایی دیده‌ام که در این مورد از کتاب واسیلی گروسمان (Grosmann) ــ «زندگی و سرنوشت» ــ نقل قول می‌کنید.

□ گروسمان را بسیار تحسین می‌کنم. او رمان نویس بزرگی است که بحرانهای عمدهٔ قرن ما را بادقت زیرنظر دارد. گروسمان شاهد بزرگترین بحران معنوی اروپای مدرن است. گروسمان به ما نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌ای سخاوتمند مثل سوسیالیسم ــ که به رسمیت شناختن دیگری است و نظامی است مبتنی بر احسان ــ به مجرد آنکه به صورت مکتب سیاسی و سازمان و سیستم عقلی درآید، بدل به نظام هولناک استالینی می‌شود. آنچه را گروسمان نشان می‌دهد ناامیدی محضی است که از نظام هولناک استالینیسم نتیجه می‌شود. بااینهمه از خواندن این کتاب چیز مثبتی به دست می‌آید و آن نیروی خیرخواهی‌های کوچک است؛ آن خیرخواهی‌هایی که در شکل کارهای مجزا و منفرد ظاهر می‌شوند، میان دو فرد صورت می‌گیرد و در درون هیچ نظامی قرار ندارد. مانند آن صحنهٔ پایان کتاب که در آن زنی، در میان جمعیت برانگیخته علیه سربازی آلمانی، آخرین قطعهٔ نانش را به او می‌دهد.

بالاخره این هم نوعی مراجعه به اخلاق است بدون تشبّث به نظامی اخلاقی.

□ این همان اندیشه‌ای است که شما در کتاب «تمامیت و بی‌نهایت» دوباره به آن می‌پردازید.

□ من این کتاب را پیش از خواندن زندگی و سرنوشت گروسمان نوشتم. اما فکر «خیرخواهی» به صورتی که در کتاب گروسمان مطرح می‌شود در کتاب من نیز وجود دارد. آنچه کوشیده‌ام در این کتاب روشن کنم، آن است که تاریخ فلسفه را نمی‌توان به کلیتی تقلیل داد که در آن آگاهی به خود، همان آگاهی به کل باشد. من به مخالفت با این اندیشه برخاسته‌ام که می‌توان در نهایت، تمام تجربه‌ها را در معرفتی واحد و در فکری مطلق، یگانه ساخت و کلیت بخشید و کوشیده‌ام راه دیگری باز کنم برای رسیدن به معنایِ بی‌نهایت.

□ این همان چیزی است که «ترکیب‌ناپذیر» (non-synthetisable) می‌خوانیدش.

□ دقیقاً. آنچه را «ترکیب‌ناپذیر» می‌خوانم، رابطهٔ اخلاقی میان انسانهاست؛ رودررویی میان دو فرد که به یک ترکیب منتهی نمی‌شود. ذهنیت حقیقی انسان ترکیب‌پذیر نیست. لایبنیتز این را تشخیص‌ناپذیر می‌خواند، یعنی افراد می‌توانند جمع باشند بی‌آنکه به تمامیتی متعلق باشند.

□ به این ترتیب، شما از فلسفه‌های تمامیت جدا می‌شوید.

□ در این کتاب سعی می‌کنم نشان دهم که اقتضای اخلاقی مستلزم ضرورت وجودشناختی نیست. باید فهمید که اخلاق نوعی فلسفهٔ اولی است، چون ماهیتی مقدماتی دارد. اخلاق در بالای تفکری مجرد قرار نمی‌گیرد. در

اخلاق به‌مثابهٔ مسئولیت است که هستهٔ مرکزی ذهنیت انسان قرار دارد.

□ و در این اقتضای اخلاقی در برابر دیگری یک «بی‌نهایت» وجود دارد. این «بی‌نهایت» چگونه خود را به ما نشان می‌دهد؟

□ ما در برخورد با چهرهٔ دیگری با «بی‌نهایت» مواجه می‌شویم. چهره، نشانهٔ بی‌نهایت است. وقتی مسئولیتی را که در برابر چهرهٔ دیگری بر عهده داریم بشناسیم، بی‌نهایت سر برمی‌آورد. به عبارت دیگر، فردی که در برخورد با دیگری می‌گوید «من هستم» بر بی‌نهایت شهادت می‌دهد. در درستی و صداقتِ این شهادت است که بی‌نهایتی که برونی است، بدل به بی‌نهایتی درونی می‌شود.

□ اما آیا دستیابی به بی‌نهایت برای همه کس یکسان است؟ آیا هر فردی می‌تواند از رهگذر عمل اخلاقی شاهد بی‌نهایت گردد؟

□ اخلاق حقیقتی است مشترک در میان همهٔ افراد. هرکس این اقتضای اخلاقی را تنها می‌تواند در خودش بیابد. این اقتضای اخلاقی در وحدتش قابل‌مبادله است و پیش از هر چیز فکر کردن به بودن برای دیگری است در حادثهٔ تقدسی ممکن.

□ اما آیا این مسئولیت را ما در چهرهٔ هر فردی می‌خوانیم، حتی در چهرهٔ یک جلاد؟

□ نباید واژهٔ «چهره» را به معنایی محدود گرفت. باید در این مورد دقیق بود. منظور من از «چهره» دهان، بینی، یا رنگ چشمها نیست. چهره دلالت بدون بافت است. چهره معناست در بیرون از شخصیت یک شخص.

چهره امکانی است برای فرد بشر تا در وحدتش معنا یابد. هر دیگری واحد و یگانه است.او در وحدتش از نوع بشر و کثرت بشری مستقل است. هر بار که من به چهرهٔ این دیگری نگاه می‌کنم، مسئول آن هستم. این همانا نظامِ تقدسِ وجود برای دیگری است. اگر من تأکید را بر شخصیت فلان یا بهمان فرد بگذارم، همه چیز در این نظام اصلاح می‌گردد. تقدس ممکنی وجود ندارد، اگر هستی خود را دلیل و ریشهٔ هستی خودش بداند. این مرا به یاد جمله‌ای از پاسکال می‌اندازد که همیشه نقل می‌کنم و در سرلوحهٔ کتاب به گونه‌ای دیگر از هستی یا در ورای ماهیت آورده‌ام: "جای من در آفتاب؛ این است سرآغاز و تصویر غصب تمام کرهٔ ارض."

□ برای ختم این گفت‌وگو مایلم آخرین سؤال را از شما بپرسم. وقت زیادی نداشتیم که از علاقهٔ شما به مطالعات یهودی صحبت کنیم، اما همه می‌دانند که شما در این زمینه، هم در فرانسه و هم در خارج، بناگزیر مرجع شناخته می‌شوید...

□ این را قبلاً هم به من گفته‌اند. اما صمیمانه بگویم من کارم را در جهت تجدید یهودیت نمی‌بینم. به این دلیل که من آیات تلمود را در تحلیلهای فلسفیم نقل می‌کنم. نمی‌توان مرا مجّدِدِ یهودیت دانست.

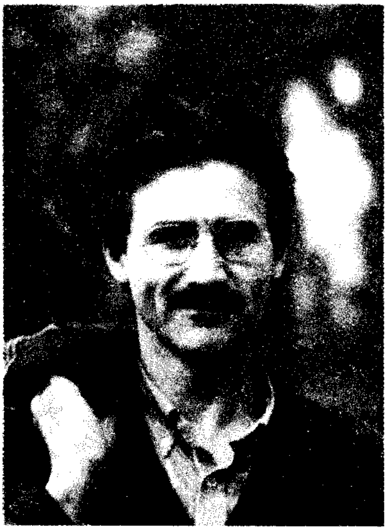
□ با این همه شما کتاب مقدس را بسیار می‌خوانید.

□ همیشه گفته‌ام که اروپا یعنی «کتاب مقدس» و یونان. نمی‌توان فکر غربی را بدون «کتاب مقدس» فهمید. «کتاب مقدس» به ما می‌آموزد که باید همسایهٔ خود را مثل خود دوست داشت و فرد از هنگامی آغاز می‌شود که با دیگری رابطه پیدا می‌کند. اگر «کتاب مقدس» کتابی مهم است، به این معناست.

□ آیا شما خودتان را متفکری مذهبی می‌دانید؟

□ مذهب به فلسفه شباهت ندارد. پایه‌های مذهب بر حقایقی استوار است که یک بار برای همیشه نازل شده‌اند. فلسفه این طور نیست؛ کسی به‌عنوان فیلسوف به دین عمل نمی‌کند، بلکه در مقام فرد مؤمنی که کار فلسفه نیز می‌کند، اعمال دینی را انجام می‌دهد. به این دلیل است که من هیچ‌گاه نخواسته‌ام سنت فلسفی غرب را بر کلام توراتی منطبق نمایم. هیچ‌گاه نبوده است که سنت تفکر غربی حق حیات نداشته باشد، صرفاً به این خاطر که من تجربهٔ توراتی را به چشم تجربهٔ بنیادین بشریت می‌نگرم. اگر این دو سنت در من و در تفکر من خود را موافق یکدیگر یافته‌اند، بی‌تردید به‌خاطر تجارب من در زندگی است.

ژوئن ۱۹۹۴



آندره کُنت اسپونویل

André Comte Sponville

□ شما در تفکر معاصر اروپایی جایگاهی خاص دارید. در واقع شما احساس می‌کنید که امروزه هنوز هم امکان آن هست که یک تفکر فلسفی ایجاد کرد و معنای چنین برنامه‌ای را به تمام و کمال باز یافت. و این در حالی است که فیلسوفان ظاهراً پذیرفته‌اند که فلسفه به پایان کار خود رسیده است و شرایط عمل پیشین آن دیگر هرگز اعاده نمی‌شود. به‌نظر شما چگونه می‌توان غلبهٔ این نظریهٔ پایانِ فلسفه را توضیح داد و شما به چه طریقی می‌خواهید به برنامهٔ اولیهٔ فلسفه باز گردید؟

□ به هر حال، حقیقت این است که برنامهٔ من عبارت است از گره زدن رشتهٔ گسیختهٔ سنت فلسفی، یعنی تفکر فلسفی به همان معنا و به همان شیوهٔ قدما که فلوطین آنها را «قدما و فیلسوفان خوشبخت» می‌نامید، یعنی من به همان شیوه‌ای به تاریخ فلسفه علاقه‌مندم که افرادی چون اپیکور، اسپینوزا، دیدرو،

مونتنی، یا پاسکال بدان علاقه داشته‌اند. اما چرا این‌گونه؟ این انتخاب دانسته و اندیشیده نبود. در سالهای ۱۹۷۰ من دانشجوی فلسفه بودم. در این سالهای مقهور مدرنیته غالب همکلاسهایم بیشتر مایل بودند که آثار معاصران را بخوانند. مثلاً بیشتر راغب بودند تا آثار استاروبینسکی را، که در مورد روسو کار کرده بود، بخوانند تا آثار خود روسو را. کسی کارهای اسپینوزا را نمی‌خواند، بلکه به مطالعهٔ آثاری می‌پرداخت که دلوز دربارهٔ اسپینوزا نوشته بود. و من هم که بشدت تحت تأثیر آلتوسر بودم، آلتوسر را پیش از و بیش از مارکس خواندم. در نتیجه، در آن زمان من دانشجویی دلبستهٔ مدرنیته و آوانگارد بودم؛ تا آنکه ناچار شدم با این واقعیت مواجه شوم که نوعی نارضایتی سراسری نسبت به مدرنیته وجود دارد. البته اصلاً این طور نبود که قریحهٔ فیلسوفانی راکه در نهایت همگی استادان ما بودند منکر شوم؛ بلکه آنچه به هنگام تفکر در این باره بر من اثر می‌گذاشت، این بود که عظمت و وسعت فرهنگشان، استعدادشان، وکارشان، به‌هیچ وجه، ملالی راکه در نتیجهٔ خواندن آثارشان در من پدید می‌آمد مرتفع نمی‌ساخت. تجربهٔ چنین دیدگاهی، تجربه‌ای قطعی بود؛ این تجربه با خواندن واژه‌ها و چیزها، اثر میشل فوکو، که من در سال ۱۹۷۲ آن را خواندم، حاصل شد. برای دانشجویان فلسفه‌ای نظیر ما، در آن دوره این کتابی مقدس بود و، در نتیجه، من انتظار داشتم خواندنِ آن لحظه‌ای مهم از زندگیم باشد و از آن خیلی لذت ببرم. اما پس از خواندنِ صد صفحهٔ اول هیچ فکر جالبی در آن نیافتم. همه‌چیز به نظرم بسیار هوشمندانه و بسیار استادانه، اما کاملاً بیهوده و پوچ جلوه می‌کرد. در این حال من در برابر مسئله‌ای بسیار مهم قرار داشتم، چرا که کسی نمی‌تواند در بیست‌ودو سالگی ادعا کند چیزی را دوست دارد که دوست ندارد. این بود که به یکی از دوستانم در کلاس فلسفهٔ «اکول نورمال سوپریور» گفتم: "ببین، من سعی کردم واژه‌ها و چیزها را بخوانم، اما مرا خسته کرد. فکر می‌کنم دیگر هیچ‌وقت آن را نخوانم." حیرت و درماندگیش را دیدم، و دوستیمان را که به خطر افتاده بود. چند روز بعد، در اندیشه‌های پاسکال غرق شدم، کتابی که در شانزده سالگی، یعنی

هنگامی که کاتولیک بودم، خوانده بودمش و، اگر می‌خواستم آن را دوباره بخوانم، به این دلیل بود که من در این میان اعتقاداتِ دینیم را از دست داده بودم. من اندیشه‌های پاسکال را با چنان حیرتی خواندم و نبوغ و عمق آن مرا آنچنان از خود بی خود کرد که حتی فراموش کردم که شیر باز مانده و آب تمامِ اتاقم را گرفته است. تفاوتِ میان فوکو ــ که همگان از او سخن می‌گفتند اما به نظرِ من آنچنان بود که پاسکال در مورد دکارت می‌گفت، یعنی «بیهوده و مبهم» ــ و پاسکال، که هیچ‌کس از او حرف نمی‌زد اما برای جوانی مثل من بسیار روشنگر بود، این گونه بود. خوب، من باید این بار را بر دوش می‌گرفتم، یعنی در جریانِ مطالعات فلسفیم و به عنوان یک دانشجوی فلسفه، می‌بایست فوکو را دوباره می‌خواندم، اما باید این امر را می‌پذیرفتم که فیلسوفان مورد علاقهٔ من تقریباً همیشه فیلسوفانی بوده‌اند که قرنها یا دهه‌ها از مرگشان می‌گذرد. این بود که من به یونانیان و قرن هفدهم کلاسیک بازگشتم؛ و این بازگشت، بازگشتی بود به سوی اپیکور، اسپینوزا، دیدرو، پاسکال، مونتنی، و برگسون. به خود می‌گفتم که "اگر تو می‌خواهی با خودت روراست باشی باید این‌طوری فلسفه بخوانی. دنباله روی از فوکو، دریدا، دلوز و آلتوسر که افراد بسیار با استعدادی هم هستند کار عبثی است و حداقل باید سعی کرد که اصالت داشت." بنابراین، کوشش کردم تا به شیوهٔ قدماکارِ فلسفی کنم. حاصل این کار مجموعه‌ای از جمله‌های قصار بود که ناشران از پذیرفتن آن سر باز زدند. بعد، یکی از آنها به من گفت: "شما تواناییش را دارید؛ یک کتاب پیوسته بنویسید". و این شد کتاب اسطورهٔ ایکار که اولین کتابم بود، کتابی فلسفی به شیوهٔ قدما، یعنی در آن، به شیوهٔ استدلال عقل‌گرایانهٔ کلاسیک، به مسئلهٔ فرزانگی پرداخته بودم. و این جامعهٔ فلسفی را کاملاً سرگردان کرد، چراکه از سویی آشکارا می‌دیدند که کتاب، کتابی بی‌ارزش نیست و من می‌دانم دارم از چه حرف می‌زنم و، از سوی دیگر، می‌دیدند که من از اسپینوزا و اپیکور حرف می‌زنم بی‌آنکه چیزی از دریدا گفته باشم. حقیقت امر همین بود و این آنها را کاملاً سرگردان کرد. باگذشت زمان، این کتاب با توفیق زیادی روبرو شد، چون، در

حال حاضر، در آستانهٔ دهمین سال، به چاپ نهم رسیده‌است. اما نزد عامهٔ مردم بود که به این توفیق دست پیدا کرد و همین مایهٔ کنجکاوی روشنفکران شد. بدین معنی که همکارانم دیدند که من حرفهای قابل توجه می‌زنم؛ و بعد کتابهای دیگر در آمدند. به همین دلیل است که من در حال حاضر موقعیت عجیبی دارم. من نباید از موضع جامعهٔ فلسفی فرانسه شکوه کنم، چون من در سوربون تدریس می‌کنم؛ اما، با این حال، احساس آن را دارم که بغایت تک افتاده‌ام؛ یعنی من نمی‌توانم در چار چوب هیچ مکتب و هیچ جریان فکری قرار گیرم. بنابراین احساس می‌کنم که فیلسوفی غیرمتعارفم. من به کنفرانس‌ها دعوت می‌شوم، بااینهمه از این جهت فیلسوفی منفرد هستم.

□ آیا احساس می‌کنید به فیلسوفان غیر فرانسوی نزدیک هستید؟ آیا آثارتان به زبانهای دیگر ترجمه و خوانده شده‌اند؟

□ آثار من هرگز ترجمه نشده‌اند، ظاهراً آنچه مایهٔ تردید ناشران خارجی است جنبهٔ کهنه گرایانهٔ مراجع کار من است. چون موقعی که یک ناشر عرب یا ژاپنی یا غیر آن بخواهد یک کتاب فرانسوی را منتشر کند، بیشتر تمایل دارد که آن را در صحنهٔ فرانسهٔ امروز قرار دهد، یعنی می‌خواهد بداند که آن کتاب چه چیزی در مورد دلوز، دریدا، یا فوکو می‌گوید. و چون من از این متفکران چیزی نمی‌گویم، به نظرشان می‌آید که به عصر خودم تعلق ندارم. اما، در مورد رابطه‌ام با فیلسوفان خارجی، باید بگویم که آنها را خیلی کم می‌شناسم. علتش آن است که من بیشتر آثار فیلسوفانِ درگذشته را مطالعه می‌کنم تا آثار بازماندگان را. به طریق اولی، من با فلسفهٔ آلمانی یا انگلیسی معاصر آشنایی کمی دارم. این هم به آن دلیل است که من تمایلی به این فلسفه‌ها نداشته‌ام و بیشتر آثار کهن را ترجیح داده‌ام. برای کتاب آخرم در مورد فضایل، من بویژه آثار ارسطو را خوانده‌ام و نیاز بسیار کمی به خواندن آثار معاصرانم در خود حس کردم. بنابراین در اینجا نوعی ناآگاهی متقابل وجود

دارد: هم خارجیها آثار مراکم می‌خوانند و هم من آثار آنان راکم مطالعه می‌کنم. باید بگویم کسانی که در دنیای فلسفی من وجود دارند عبارتند از پاسکال، مونتنی، و اسپینوزا.

□ آیا می‌توان به برنامهٔ فلسفه بازگشت؟ فکر می‌کنید که آیا هنوز فلسفه می‌تواند کاری عظیم به‌شمار آید؟ آیا به نظر شما هنوز فلسفه توان آن را دارد که در واقعیت مداخله کند؟

□ من فکر می‌کنم که چنین دخالتی دارد. به‌گمان من، در وهلهٔ اول انتظاری که از فلسفه می‌رود برای فرد است. این بدان معنی است که زندگی به حدی دشوار است، و واقعیت آنقدر با خواسته‌های ما ناسازگار است که فقط یا با انکار، توهم، و تفریح، یا با تلاش برای تفکر می‌توان ــ تا حدودی ــ براحتی زندگی کرد. به‌طور کلی، انتخاب فیلسوفان عبارت است از ردِ انکار و توهم، و تلاش برای دست یافتن و زیستن در واقعیت بدان‌گونه که هست. این همان چیزی است که به‌طور سنتی از فرزانگی و خرد فهمیده می‌شود. این شعار دکارت است که خود از رواقیان ملهم بود: "بیشتر خواسته‌هایمان را تغییر دهیم تا نظم جهان را." این بدان معنی است که نه تنها لازم نیست که نظم جهان یا جامعه را تغییر دهیم، بلکه فقط هنگامی می‌توانیم خوشبخت باشیم که میان خواسته‌هایمان و واقعیت حداقلی از سازگاری وجود داشته باشد. و از آنجا که واقعیت آن چیزی است که هست، نخستین کار فلسفی عبارت خواهد بود از اینکه واقعیت را بپذیریم، روی خواسته‌ها کار کنیم، و به واقعیت بگوییم: آری. تغییر دادن خود، نخستین کار فلسفه است. درواقع من غالباً می‌گویم که: "فلسفه عبارت است از فکر کردن دربارهٔ زندگی و زندگی کردن در فکر." بنابراین، گمان می‌کنم که جای فلسفه در واقعیت است، و فلسفه ماجرایی روحانی است، ماجرایی فردی است، کاری است برای تغییر دادن خود. به‌علاوه، به نظر من فلسفه یک بُعد اجتماعی هم دارد. به این معنی که مسائلی که عصر ما با آنها

روبروست، مسائلی است که هیچ علم و هیچ مذهبی نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد. و این با آنچه در قرون وسطا می‌گذشت بسیار متفاوت است. زیرا در آن دوران اعتقاد بر آن بود که خدا پاسخی رضایتبخش و قطعی به این مسائل است؛ حال آنکه در غرب امروز وضع این‌گونه نیست، و با رویای علم‌گرایانهٔ قرون ۱۸ و ۱۹ نیز، که در آن خدا دیگر پاسخی نمی‌دهد، بسیار تفاوت دارد؛ در آن دوران علم بود که باید پاسخ می‌داد اما من فکر می‌کنم پس از آنکه بازار این رویای علم‌گرایانه مدتها رونق داشت، مشاهده شد که حتی علوم نیز نمی‌توانند به این مسائل پاسخ دهند. و بنابراین، کوشش برای یافتن پاسخ در جایی که نه خدا و نه علوم پاسخی نمی‌یابند، آنجا که حقیقت نیز پاسخی نمی‌دهد، کوششی است که فلسفه نامیده می‌شود. در این مورد من معتقدم که دوران ما بیشتر نیازمند فلسفه است تا مذهب، من‌جمله مشابه‌های مذهب، مانند مذهب علم یا مذهب تاریخ به صورتی که در مهدویتِ مارکسیستی می‌بینیم. بنابراین، به اعتقاد من، هنگامی که علم و فلسفه دیگر پاسخهایی احتمالی در کف نداشته باشند، فرد انسانی برای زیستن زندگی و زیستن اندیشه‌اش، و جامعه برای طرح شماری از مسائل و احتمالاً حل آنها به فلسفه نیازمندند.

□ فلسفه همواره عبارت از جست‌وجوی حقیقت بوده‌است، اما آیا به نظر شما محتوای این حقیقت تغییر کرده است؟

□ جست‌وجوی حقیقت مسلماً بخشی اساسی از فلسفه است، اما هر علمی هم جست‌وجوی حقیقت است، مثل تاریخ. فیزیکدان حقیقت را می‌جوید، جغرافیدان هم حقیقت را می‌جوید، بازرس پلیس هم از جست‌وجوی حقیقت دم می‌زند. در نتیجه، آنچه اختصاصاً فلسفی است، جست‌وجوی حقیقت نیست. اصلاً من فکر می‌کنم که به طور خاص چیزی به عنوان دانش فلسفی وجود ندارد. حقایقی را که می‌توان بیان داشت، البته با این فرض که حقایقی بر ما شناخته شده باشند، در جایی دیگر غیر از فلسفه حاصل

می‌شوند. اگر من بگویم که من می‌میرم، و زمین به دور خورشید گردش می‌کند، و اتاقهای گاز در آشویتس وجود داشته‌اند، اینها همگی حقایقی هستند که از فلسفه حاصل نشده‌اند و فلسفی نیستند. در این معنی، به نظر من حقیقت فلسفی وجود ندارد، و هیچ دانش فلسفی در کار نیست. فلسفه دانشی نیست که به دانشهای دیگر افزوده شود. آنچه اختصاصاً فلسفی است، جست‌وجوی حقیقت نیست، بلکه دانستن این امر است که با این یا آن حقیقتِ موجود چکار می‌توان کرد. به بیان دیگر، فلسفه عبارت است از تفکر در پیرامون دانشهای موجود، و نه دانشی در میان دانشهای دیگر. نمونه‌هایی که ارائه کردم، فی‌نفسه حقیقت فلسفی نیستند. آنچه فلسفی است، میل به تسلطِ بر آنهاست. و این همانا زیستن زندگی در پرتوِ حقیقت است. اگر از این حقایق چشمپوشی کنیم، دیگر چیزی از فلسفه باقی نمی‌ماند، چیزی جز سفسطه باقی نمی‌ماند. اما فلسفه فقط از شناخت حاصل می‌شود. شناخت نتیجهٔ یک کار تجربی است. آنچه فلسفی است عبارت است از تلاش برای آنکه رویاروی حقیقت قرار گیریم یا در پرتو حقیقت، تلاش برای آنکه از خود بپرسیم با حقایقی که تلویحاً و به‌صورتی مبهم بر آنها واقف شده‌ایم چه کنیم.

□ اما جست‌وجوی حقیقت به چه طریقی می‌تواند عملاً با شناخت علمی و فنی همخوان شود؟ آیا فلسفه با قرار دادن یک عمومیت در مقابل عمومیت علم باید از آن فرابگذرد؟

□ البته شناختهای علمی را باید به حساب آورد. من فکر می‌کنم که امروزه هر تفکری که ادعای آن را داشته باشد که بیش از علوم شناخت حاصل کرده است، حتماً دارد شوخی می‌کند. من اصلاً اعتقاد به متافیزیک ندارم، البته اگر منظور از این کلمه دانشی باشد که از دانش علمی فراتر می‌رود. آنچه به متافیزیک مربوط می‌شود، عبارت است از تفکر دربارهٔ آنچه از قلمرو دانش فراتر می‌رود، از جمله تفکر دربارهٔ خدا یا مرگ. هیچ‌کس نمی‌داند که آیا خدا

هست یا نیست. هیچ‌کس نیز نمی‌داند که پس از مرگ چه پیش می‌آید. در اینجا، با تفکری مواجهیم که مبتنی بر هیچ شناختی نیست، چراکه مسئله خدا یا مرگ تنها هنگامی مطرح می‌شود که می‌توان گفت شناختی در کار نباشد. بنابراین، من، به سهم خود، هرگونه متافیزیک جزمی را، یعنی هرگونه متافیزیکی راکه به خود همچون دانش می‌نگرد، مردود می‌دانم. به نظر من متافیزیک تنها هنگامی ممکن است به‌عنوان دانش مطرح شود که در مقام تفکر و اندیشه بپذیرد که چیزهایی را نمی‌داند، یعنی جهل دارد. این چیزی است که ما را به‌طور سنتی به کانت می‌رساند. اما، به اعتقاد من، حتی می‌توان از این هم پیشتر رفت و طرح مسئله را تا مونتنی عقب برد؛ زیرا مونتنی به ما نشان داد که چون ما از مرگ، خدا، و هستی هیچ نمی‌دانیم، متافیزیک چیزی غیرقابل عبور است و هیچ‌گاه دقیقاً نمی‌توان آن را به دانشی مجهز ساخت. اما در اینجا اندیشه‌ای وجود دارد که از تمامی دانشهای موجود فراتر می‌رود. بنابراین تفکر فلسفی عبارت است از اندیشیدن به چیزی که فراتر از دانش است. تفکری وجود دارد که از شناخت به مثابه تفکر تجربی و تفکر علمی نشئت می‌گیرد، و برخی می‌خواهند در آنجا که شناخت متوقف می‌شود دست از تفکر بکشند؛ این همان پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم چیست؟ پوزیتیویسم عبارت است از انکار تفکر دربارهٔ هر آنچه که از شناخت ممکن فراتر می‌رود. اما، به نظر من، یک پوزیتیویست از این دیدگاه روح انسان راکه در نهایت بهترین بخش آن است، عبارت از خواستِ همیشه فراتر رفتن است، رفتن به آنجا که دانش متوقف می‌شود، از میان برمی‌دارد. این کار، همچنان که کانت ــ یعنی کسی که دانش و تفکر را رویاروی هم قرار می‌داد ــ می‌گفت، تفکر را منتفی نمی‌سازد. چیزهایی هست که می‌توان دانست، و چیزهایی هم هست که نمی‌توان دانست؛ اما می‌توان کوشید و دربارهٔ، مثلاً، آزادی، خدا، و جاودانگی روح فکر کرد (اینها مثالهای کانت هستند). این حقیقت دارد که من از سویی تلاش می‌کنم تا فلسفه را با تمام وسعتش، من‌جمله بُعد متافیزیکی آن، مورد تأکید قرار دهم، و در همان حال رویای دگماتیک فلسفه‌ای که می‌خواهد به حدِ دانش نزول کند

در هم ریزم. این رویا را می‌توان نزد دکارت، کانت و، به طریقی دیگر، نزد هوسرل یافت. از نظر هوسرل این رویا، رویای فلسفه‌ای همچون علوم دقیقه است. رویایی است که هرگز نتوانستم آن را باور کنم. من همواره در برابر این امر که آدمی فقط برای این به فلسفه می‌پردازد که حقیقت را نمی‌داند ــ و چون ما هیچ‌گاه آن را نمی‌دانیم، همیشه باید کارِ فلسفی کنیم ــ حساس بودم.

□ شما از کانت صحبت کردید. اما، همان‌طور که بخوبی می‌دانید، کانت همیشه در فلسفه‌اش به علم نیوتنی زمان خود ارجاع می‌دهد. اما اگر ما به آثار شما اکتفا کنیم، متوجه می‌شویم که شما ارجاعهای بسیار کمی به نویسندگان همعصرتان در زمینهٔ علوم انسانی و علوم دقیقه دارید. آیا این به دلیل نشناختن آنهاست یا به دلیل دست کم گرفتن آنها؟

□ دلیلش نه این است و نه آن. گهگاه پیش می‌آید که از آنها حرف می‌زنم. برای مثال بر سر مسئلهٔ «آزاد - دلبخواه» و حتمیت طوری شد که در مقابل مکانیک کوانتمی و مسئلهٔ عدم‌حتمیت در میکروفیزیک موضع‌گیری کردم، و باز بر سر مسئلهٔ زمان مجبور شدم تا در برابر مسئلهٔ نسبیت موضع بگیرم. البته این هم حقیقت دارد که ما در عصری زندگی می‌کنیم که دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند دانش علمی زمان خود را دست کم بگیرد. اما برای آدمی مثل من که به فرهنگ ادبی تعلق دارد، غیرممکن است که در موضوع تاریخ علوم یا معرفت‌شناسی از حد یک اصیلزاده فراتر رود. این بدان معنی است که من توانایی آن را دارم که دورهٔ درسی مناسبی دربارهٔ نظریهٔ نسبیت فراهم کنم، به شرطی که یادداشتهایم را بازبینی کنم و فلان یا بهمان سطر راکه دربارهٔ این موضوع خوانده‌ام از نو بخوانم. من می‌توانم، بدون آنکه خیلی حرفهای احمقانه بزنم، از مکانیک کوانتمی صحبت کنم؛ اما حد من همین است! بنابراین، من توانایی لازم برای بحث و تفکر در باب فلسفهٔ فیزیک معاصر را ندارم. از سوی دیگر، من فکر می‌کنم که این چندان جالب هم نیست، و گمان

می‌کنم که در آثار فیلسوفان گذشته آنچه کهنه می‌شود دقیقاً آن بخش از تفکر آنهاست که می‌خواهد علمی باشد یا تفسیری بر علوم عصرشان است. تمام تفاسیر کانت از نیوتن، ظرف چند روز، به‌وسیلهٔ نظریهٔ نسبیت بی‌اعتبار شد؛ تمام تفاسیر دکارت از گالیله نیز با پیشرفت علم بی‌اعتبار شد. حال آنکه، به عکس، آن بخش از آثار فیلسوفان که با علوم زمان آنها بی‌ارتباط بوده است، به نحوی کهنه‌نشدنی است. این درست است که معاصر بودن به لحاظ علمی، به معنای قرار دادن خود در معرض کهنه شدن دیر یا زود است —و البته بیشتر زود تا دیر؛ چراکه علوم به‌قدری سریع تحول می‌یابند که یک فیزیکدان امروز چیزی را می‌گوید که با آنچه ما بیست سال پیش علم می‌پنداشتیم مغایر است. و این‌گونه است که در واقع، از این دیدگاه، من خود را بیشتر به مونتنی و پاسکال نزدیک می‌بینم تا به کارل پوپر یا فلان دانشمند. حقیقت این است که معرفت‌شناسی چیزی نیست که مرا چندان شیفتهٔ خود کند.

☐ آیا از نظر شما میان فلسفه و علوم انسانی هم شکافی هست؟

☐ من معتقدم که شکاف مهمی میان این دو هست. در این مورد مسئلهٔ نسل هم مطرح است. منظورم این است که هنگامی که من دانشجو بودم، علوم انسانی مورد توجه بود. هر جوان فیلسوفی رویای پنهان پی‌ریزی علمی تازه را در سر داشت، همچون فروید و مارکس که مؤسس سرزمینهای علمی تازه‌ای بودند. حتی می‌توان گفت که در هر ۱۵ روز یک علم تازه پا می‌گرفت. حال آنکه، در حقیقت، بعد از بیست سال همهٔ اینها به‌نظرم مسخره می‌آید. البته علت این نیست که من منکر سودمندی علوم انسانی هستم. من برای جامعه‌شناسی، تاریخ و روانکاوی احترام فراوان قائلم. اما حقیقت این است که اینها کمتر از فلسفهٔ صاف و خلّص مرا به خود مشغول می‌کنند. این را هم بگویم که اپیکور در زمان خود ریاضیات را رد می‌کرد و استاد من مارسل کو نش (Conche)، با تکرارِ "من بزودی می‌میرم، الان وقت ریاضیات نیست"، دیدگاه اپیکور را

خلاصه می‌کرد. واقعیت این است که اگر به شما گفته شود که فردا می‌میرید، شما به ریاضیات نخواهید پرداخت. به‌هرحال، اگر به من می‌گفتند که من فردا خواهم مرد، من نه به ریاضیات می‌پرداختم، نه به جامعه‌شناسی، و نه به روانکاوی؛ بلکه، برعکس، به فلسفه می‌پرداختم؛ یعنی اینکه کوشش می‌کردم تا به زندگیم فکر کنم و در فکرم زندگی کنم. و خوب، این چیزی است که مورد علاقهٔ من است. بنابراین، فوری‌تر از پرداختن به اقتصاد یا جامعه شناسی هم کاری هست، و آن در فکرِ خود زندگی کردن و به زندگی خود فکر کردن است؛ و این یعنی تفکر فلسفی. و تفکر فلسفی اگر بهتر فکر کردن برای بهتر زندگی کردن نباشد، پس چیست؟ همین فلسفه است که برای من اهمیت دارد. بنابراین، از این دیدگاه، راه عادی‌ای که فلسفه عرضه می‌دارد، به عقیدهٔ من ــ همانند یونانیان ــ، راه فلسفه را در همهٔ ابعادش در بر می‌گیرد، چرا که «چگونه زیستن» پرسشی اخلاقی هم هست. همچنین، تفکر در خصوص ناامیدی، مرگ، خدا، یا عشق ــ که کل قلمرو فلسفه است ــ مستلزم پرسشهای اخلاقی است. تصورش را بکنید که ناگهان آشکار می‌شد که کوپرنیک اشتباه کرده است و خورشید است که به دور زمین می‌گردد، و حق با بطلمیوس است. اما عیناً و عملاً، این امر چه تغییری در زندگی ما پدید می‌آورد؟ به نظر من هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد. حال آنکه، تفکر در باب خوشبختی، عشق، آزادی، عدالت، و خوبی و بدی، تفکر دربارهٔ پرسشهایی است که بنیاد هستی ما را دگرگون می‌کند. پاسکال این را بخوبی دریافته بود، چراکه می‌گفت زندگی ما، با اعتقاد به خدا یا بدون اعتقاد به او، به یک صورت نمی‌گذرد. حقیقت این است که حساسیت وجودی من به این بخش از وجود، مرا به طرح این پرسشها سوق داد.

□ اما همهٔ این پرسشها، ارزشها، و مفاهیم تنها در یک سنت فکری خاص می‌توانند معنی‌دار باشند. شما، حتی هنگامی که روی پاسکال، مونتنی، و دیدرو کار می‌کردید، همیشه فاصلهٔ خود را با تاریخ فلسفه و تاریخ تفسیر حفظ

کرده‌اید. آیا فکر می‌کنید که خارج از یک سنت امکانی برای تفکر هست؟

□ نه، ممکن نیست. همه چیز به تاریخ فلسفه مرتبط است. حقیقت این است که من یک رویکرد انتقادی نسبت به این رشته، که به‌خودی‌خود رشته‌ای معتبر و سودمند است، دارم. من از آثار تاریخنگاران فلسفه، از جمله مارسل کونش یا گلدشمیت، استفادهٔ فراوان کرده‌ام، اما آنچه مرا آزار می‌دهد گرایشی است که می‌خواهد فلسفه را به پای تاریخ فلسفه قربانی کند. خطر به حدی است که تاریخ فلسفه درنهایت همهٔ فلسفه را می‌بلعد. حقیقت این است که غالب همکارانم کار دقیق فلسفی را به‌خاطر تاریخ فلسفه، یعنی تفسیر آثار بزرگ گذشته، کنار گذاشته‌اند. حال آنکه، آنچه من می‌خواهم این است که، مانند استادان بزرگ گذشته، دست به تفکر فلسفی بزنم. استادان گذشته تاریخنگاران فلسفه نبوده‌اند. به بیان دیگر، من در جست‌وجوی فلسفه‌ای برای زمان خود هستم، و نه تفسیر عالمانه و دانشگاهی از فلان یا بهمان نظام فکری گذشته. بنابراین، آنچه نمی‌پذیرم قربانی کردن فلسفه در برابر تاریخ فلسفه است. تنها چیزی که می‌ماند این است که، همان‌طور که شما بدرستی گفتید، نمی‌توان مستقل از یک سنت دست به تفکر فلسفی زد. من این را بهتر می‌فهمم، چراکه آنچه مرا از سردرگمی ناشی از ناکامی در برابر مدرنیتهٔ فلسفی و سیاسی پس از مه ۶۸ به درآورد، توجه دوباره به سنت فلسفی بود. از یونانی‌ها، من نخست اپیکور و بعد افلاطون و ارسطو را دوباره خواندم. آنگاه، دوباره به سده‌های هفدهم و هجدهم پرداختم. سپس توجه ویژه‌ای به سنت فرانسوی کردم. از من مقاله‌ای خواسته بودند دربارهٔ فلسفهٔ فرانسوی، بدون آنکه موضوع را بیش از این روشن کرده باشند. این موضوع هم واضح است و هم کمی غریب، زیرا معلوم نیست فلسفهٔ فرانسوی چیست. من از خودم پرسیدم بزرگترین آثار فلسفی فرانسه کدامند؟ تنها سه اثر، به عنوان شاهد، به ذهن من راه یافت، یعنی رسالات مونتنی، تأملاتی در باب فلسفه اولی اثر دکارت، و اندیشه‌های پاسکال. جز اینها اثر دیگری را نیافتم. آخر، صادقانه بگویم، هستی

و نیستی سارتر هم کتاب بزرگی است، اما به حد کتاب پاسکال نمی‌رسد. تکامل خلاق برگسون هم کتاب بسیار بزرگی است اما در سطح رسالات مونتنی نیست. این بود که من به همین سه کتاب اکتفا کردم و از خود پرسیدم که آیا اینها وجه اشتراکی هم دارند؟ به‌گمان من این آثار چندین وجه اشتراک دارند. اول این که نوعی وضوح دارند، یعنی آن چیزی که نیچه «وضوح فرانسوی» می‌نامید. دلیل من این است که شما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانید خواندن نقد عقل محض کانت یا پدیدارشناسی روح هگل را به دوستان غیرفیلسوفتان توصیه کنید. اینها حامل فلسفه برای فیلسوفان هستند، چراکه نوعی مهارت فنی و کار خاصی را طلب می‌کنند. اما شما می‌توانید به دوستتان، با هر نوع تخصصی، ادبی یا علمی، توصیه کنید که رسالات مونتنی، اندیشه‌های پاسکال یا تأملاتی در باب فلسفه اولی اثر دکارت را بخواند. البته نمی‌گویم که آنها همهٔ این آثار را می‌فهمند، بلکه منظورم این است که اساس آنها را درمی‌یابند. از سوی دیگر، این سه کتاب آثاری هستند که شایستهٔ هدایت زندگیند. مسئلهٔ این آثار، اندیشیدن به زندگی است؛ اما برای زیستن، اندیشه‌ای مورد نظر است که غایتی اخلاقی داشته باشد. این آثار، هر سه به صیغهٔ اول شخص نوشته شده‌اند. در این سنت فرانسوی که من بدان می‌پردازم، هیچ تمایلی به آنکه شخص خود را خدا بینگارد و هیچ تمایلی به یک نظام غیرشخصی، آنچنانکه نزد هگل یا لایبنیتز می‌بینیم، وجود ندارد. همان طور که آلکیه در مورد دکارت می‌گوید، تأملاتی در باب فلسفهٔ اولی «تاریخ یک روح» است. وی می‌گوید دکارت فیلسوفی است که می‌گوید «من». این امر در مورد مونتنی که همواره از خود و زندگیش سخن گفت و نیز در مورد پاسکال که اندیشه‌هایش را به صیغهٔ اول شخص نوشت صادق است. از این رو، این سه کتاب حامل وضوح، بُعد شخصی، و غایت اخلاقی و عملی‌اند. اما این آثار ویژگی دیگری هم دارند که همان بُعد ادبیشان است. این سه کتاب نه‌تنها شاهکارهای تاریخ فلسفه‌اند، بلکه شاهکارهای تاریخ ادبیات هم هستند. و من گمان می‌کنم شاهکارهای فلسفهٔ فرانسوی، اغلب شاهکارهای ادبی هم هستند؛ و این چیزی است که آنها را از کتابهای فلسفی‌ای که در انگلستان و

آلمان نوشته می‌شوند متمایز می‌سازد. هیوم و لاک از نویسندگان بزرگ انگلیسی و هگل و کانت از جمله نویسندگان بزرگ آلمانی به‌شمار نمی‌آیند. اما مونتنی و پاسکال نه فقط دو تن از بزرگترین فیلسوفان فرانسوی هستند، بلکه دو تن از بزرگترین نویسندگان فرانسوی هم هستند. و آنچه نظر مرا جلب کرد، آثاری نبود که پنجاه درصدشان ادبی باشد و پنجاه درصدشان فلسفی، چرا که در این صورت این آثار، یا آثار فلسفی بدی بودند یا آثار متوسط ادبی. نه؛ آثاری که مرا مجذوب خود کردند صددرصد فلسفی و صددرصد ادبی بودند. و من هم می‌خواستم همین کار را بکنم. من می‌خواستم کمی به این سنت نزدیک شوم، و در نتیجه آثاری بنویسم که حتی‌الامکان روشن باشند، راه به تعهدی وجودی ببرند، و به صیغهٔ اول شخص نوشته شده باشند. من هیچ‌وقت موفق به انجام چنین کاری نشدم، اما به‌طور کلی دلم می‌خواست چنین کاری می‌کردم. در اینجا، با حرکت از سنت یونانی و سنت عقل‌گرایی کلاسیک، سنت سومی را به آنها افزودم که در فلسفه اساساً سنتی فرانسوی است. و بر مبنای این سه سنت، به علاوهٔ ماتریالیسم، یعنی سنت اپیکور و دیدرو، سعی کردم راهی پیدا کنم.

□ با این حال یک فیلسوف آلمانی هست که می‌توان شما را به او نزدیک دید و او شوپنهاور است.

□ البته، دو فیلسوف هستند، شوپنهاور و نیچه. به‌علاوه، این دو فیلسوف مرا متوجه شرق کردند، و این پنجمین سنتی است که نقشی مهم در حرکت فکری من ایفا کرد؛ چون این حرکت انحرافی به طرف بودیسم، حاصلی هم برای من داشت. حقیقت این است که در آلمان دو فیلسوفی که من در روش تفکر فلسفی خود را به آنها نزدیک احساس می‌کنم، شوپنهاور و نیچه هستند. البته من خود را به لحاظ فلسفی به شوپنهاور نزدیکتر می‌بینم؛ اما نیچه هم یک نابغهٔ مسّلم است. من با برخی از نظریات نیچه کمی بحث دارم؛

اما، در واقع امر، نیچه در فلسفه به همان طریقی فکر می‌کند که من سعی می‌کنم فکر کنم. نیچه بیشتر به سنت فرانسوی نزدیک است تا به سنت آلمانی. بنابراین، من نزدیکی به نیچه و شوپنهاور را با کمال میل به عهده می‌گیرم.

□ من بویژه متوجه یک وجه قرابت بین شما و نیچه شده‌ام. به این ترتیب که نیچه از «معرفت شاد» سخن می‌گفت و شما در کتابتان از «ناامیدی شاد» سخن می‌گویید. منظورتان از «ناامیدی شاد» چیست؟

□ من تفکر فلسفیم را با دو اندیشه آغاز کردم. نخست آنکه، در هستی انسانی عنصری از ناامیدی وجود دارد. به این معنی که به محض آنکه تسلی دین را کنار بگذاریم (من از هجده سالگی بی‌خدا هستم) نمی‌توانیم دیگر حق را به پاسکال ندهیم که می‌گفت: "بی‌خدا بودن یعنی به ناامیدی تن در دادن". این واقعیت که ما می‌میریم، ناامیدکننده است. تجربهٔ زندگی، خود، به ما می‌آموزد که تمام امیدهای ما همیشه نقش بر آبند، به این دلیل که برآورده نمی‌شوند، و حتی هنگامی هم که برآورده می‌شوند، به صورت ظریفی نقش بر آب می‌شوند. همیشه به خود می‌گوییم: "آیا خوشبخت بودم اگر ..." و موفق می‌شویم فلان کار را انجام دهیم و باز هم خوشبخت نیستیم. بنابراین گاه امید ما نقش بر آب می‌شود چون برآورده نشده است و گاه، حتی هنگامی که برآورده می‌شود، باز هم نقش بر آب می‌شود، چرا که متوجه می‌شویم نتوانسته است سعادتی را که انتظار داشتیم تأمین کند. به همین دلیل است که برنارد شا می‌گفت: "در هستی دو فاجعه هست؛ فاجعهٔ اول هنگامی است که آرزوهای ما برآورده نمی‌شوند و فاجعهٔ دوم هنگامی که آرزوهایمان برآورده می‌شوند." همان‌طور که وودی آلن می‌گفت: "آیا خوشبخت بودم اگر خوشبخت بودم؟" این بدان معنی است که به واسطهٔ همین امیدی که به خوشبختی داریم از خوشبختی دور افتاده‌ایم. زیرا ما امید آنچه را فاقدش هستیم در سر داریم، و امید به خوشبخت بودن، خود، تأیید این نکته است که خوشبختی در کار

نیست. بنابراین، از سویی، به محض آنکه ما مذهب را وامی‌نهیم، به نظر من، به چنگ ناامیدی گرفتار می‌شویم؛ و از سوی دیگر، دقیقاً من درمی‌یافتم که آنچه ما را از خوشبختی دور کرده است امید به خوشبختی است. کسی که توان آن را داشته باشد که خود را از قید این امید، که همواره میان واقعیت و او قرار گرفته است، برهاند، در عین حال خود را از سرخوردگی رهانده است. به بیان دیگر، ناامیدی، در عین حال، هم توجه را به عنصر ناامیدکننده‌ای که در هستی است جلب می‌کند، و هم تلاشی است جهت رهاندن خود از قید امیدی که ما را گرفتار سرخوردگی و ناکامی می‌کند. برای مثال، هنگامی که نخستین کتابم منتشر شد، اولین نامه‌ای که به دستم رسید نامه‌ای بود از یک روانکاو که می‌گفت در این مورد با من همعقیده است، چراکه به گفتهٔ او امید دلیل اصلی خودکشی است. چرا؟ چون که آدمی خود را اساساً با سرخوردگی می‌کشد. به این ترتیب آنچه من از اصطلاح «ناامیدی شاد» اراده می‌کنم، ناامیدی است که در عین حال شاد هم هست. و هنگامی که آدم به چیزی جز آنچه در جهان واقع می‌شود امیدی نداشته باشد، به همین وسیله خود را از سرخوردگی رها ساخته است. در اینجا نیز من با سنت اسپینوزا تجدید پیمان می‌کنم، چراکه به عقیدهٔ اسپینوزا هدف فلسفه آن است که از وابستگی ما به امید و بیم بکاهد. در کتاب اخلاق، اسپینوزا می‌گوید که "بدون بیم امیدی نیست، و بدون امید هم بیمی نیست." و این، در واقع، یکی از نقطه‌های شروع کار فلسفی من بود. چون من یک استاد جوان فلسفه بودم و به واسطهٔ ناخشنودیم از مدرنیته، سردرگم بودم؛ تنها زندگی می‌کردم، مضطرب بودم، و حرفهٔ معلمی را کشف می‌کردم. بنابراین، در حالی بسر می‌بردم که هم تردید بود و هم سردرگمی، اما در عین حال سرشار از آمادگی. و بلافاصله این جملهٔ اسپینوزا به یادم آمد که می‌گفت: "بدون بیم امیدی نیست، و بدون امید هم بیمی نیست"؛ و از خود پرسیدم آیا این بدان معناست که در نظر اسپینوزا انسان فرزانه و خردمند ناامید است؟ چرا که ممیزهٔ فرزانگی فقدان بیم است. من بار دیگر به کتاب اخلاق رجوع کردم تا ببینم در آنجا چه نوشته است. و متوجه شدم که در نظر اسپینوزا انسان فرزانه از

هرگونه بیم و امیدی فارغ است. و دریافتم که خوشبختی معادل انتظارِ برآورده شده نیست، چرا که انتظار برآورده شده، نه خوشبختی، بلکه ملال است؛ و، همان‌طور که شوپنهاور می‌گفت، خوشبختی همانا فقدان ناامیدی است. مرجع دیگری هم داشتم که مهابهاراتا بود: "تنها انسان ناامید خوشبخت است، زیرا امید بزرگترین شکنجه و ناامیدی بزرگترین سعادت است." به همین دلیل است که من دو جلد کتابم را رساله در باب ناامیدی و در باب سعادت نامیده‌ام. در اندیشهٔ من، ناامیدی و سعادت نه دو عنصر متضاد، بلکه دو روی یک سکه‌اند و گمان می‌کنم که فقط به اندازهٔ ناامیدی‌ای که می‌توانیم تحمل کنیم از خوشبختی بهره خواهیم برد. بنابراین فکر می‌کنم که مسئله انتخاب میان ناامیدی و مذهب است. حق با کانت است که می‌گوید: "در برابر این پرسش که اجازه دارم امیدوار باشم؟ مذهب پاسخی مثبت می‌دهد." بنابراین انتخاب میان مذهب یا ناامیدی است. کانت حق دارد، پاسکال هم همین‌طور. ما در این اعتقاد که ناامیدی ضرورتاً بدبختی است، در اشتباه هستیم. و این همان چیزی است که من در اپیکور، اسپینوزا، شوپنهاور، و حتی در نیچه یافته‌ام، و در مهابارات و بودیسم هم با آن روبرو شده‌ام. به همین دلیل، طرد امید، طرد خوشبختی نیست؛ صرفاً در اختیار گرفتن ابزارهایی است برای یافتن خوشبختی دیگری. این خوشبختی، خوشبختی موهومی در آینده نیست، بلکه سعادتی است که در حال حاضر، در پذیرش واقعیت و در عشق نسبت به آنچه هست وجود دارد.

□ اما شما چگونه میان تفکری مبتنی بر خواست و این تفکر مبتنی بر ناامیدی همسازی ایجاد می‌کنید؟

□ در واقع این سؤال خوبی است. اگر به شرق بودایی بنگریم، می‌بینیم که این مسئله در آنجا هم مطرح می‌شود؛ به طوری که آنچه من «ناامیدی» می‌نامم، بنابر متون بودایی، «آزاد کردن خود از قید امیال» است. اما من هیچ اعتقادی به این فکر ندارم، چون فکر می‌کنم بدون خواسته و میل، ما

خواهیم مرد. این بدان معنی است که من به مفهوم «فعالیت» (conatus) اسپینوزا یا به اندیشهٔ «طغیان حیاتی» (pulsion) فروید، یا به «ارادهٔ معطوف به قدرت» نیچه وفادارم. به اعتقاد من، همان‌طور که شوپنهاور می‌گفت، زیستن همان میل به زیستن است، و در ما نیرویی ایجابی وجود دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت که دو شیوهٔ «خواستن» هست: «خواست» را می‌توان «فقدان» دانست یا «قدرت». هرگاه «خواست» فقدان باشد، همان چیزی است که افلاطون در رسالهٔ میهمانی می‌گوید؛ وی می‌گوید: "عشق یک خواست است و خواست فقدان چیزی است". آنچه آدمی نیست و آنچه آدمی ندارد، موضوع خواست است. حال اگر خواست فقدان باشد، ضرورتاً خوشبختی در کار نیست، زیرا هرگاه خواست فقدان باشد، من فقط چیزی را می‌خواهم که ندارم. اما خوشبخت بودن چیست؟ افلاطون و کانت می‌گویند خوشبخت بودن عبارت از داشتن آن چیزی است که می‌خواهیم. بله، اما اگر خواست عبارت از فقدان باشد، هیچ‌گاه نمی‌توانیم آنچه را می‌خواهیم در اختیار داشته باشیم، چراکه آن چیزی را می‌خواهیم که نداریم. و درست از این لحظه برآورده شدن خواست به نابودی آن می‌انجامد. و این در حالی است که گاه من چیزی را می‌خواهم که ندارم و فقدانش مرا رنج می‌دهد، وگاه چیزی را دارم که نمی‌خواهم. بنابراین، گاه من زندانی فقدان و نتیجتاً زندانی محرومیت و، همان‌طور که شوپنهاور می‌گفت، زندانی رنج هستم، وگاه زندانی ملال، یعنی زندانی نبود خوشبختی یا حتی زندانی وجود خوشبختی. به طوری که اگر خواستی در کار نباشد، خوشبختی نیز در کار نیست. اما شیوهٔ تفکر دیگری هم هست که آن را نزد اسپینوزا می‌یابیم. بنا بر این فکر، خواست فقدان نیست، بلکه توانایی است، توانایی لذت بردن و لذت بردن در توانایی. توانایی جنسی، از زمرهٔ فقدان نیست. ناتوان است که فاقد چیزی است و نه انسان صاحب توانایی. انسان صاحب توانایی چه زنی داشته باشد چه نداشته باشد، در هر دو حال از توانایی جنسی برخوردار است. تا آنجاکه خواست فقدان است، خوشبختی وجود ندارد و ماگرفتار محرومیت یا ملال هستیم. تا آنجاکه خواست توانایی است،

ما می‌توانیم به آنچه اپیکور «لذت» می‌نامید و اسپینوزا «شادی» می‌خواند دست یابیم. این بدان معناست که برآوردن خواست، هنگامی که خواست دیگر فقدان نیست، ضرورتاً به نابودی خواست نمی‌انجامد. «لذت بردن» چیست، جز خواستن آنچه داریم؟ اما اگر خواست فقدان باشد، فقط می‌توانیم چیزی راکه نداریم بخواهیم. اگر بتوانیم چیزی را بخواهیم که نداریم، زندگی جنسی ما مشکل‌تر می‌شود. مثالی می‌زنم: خوردن غذایی که دوست داریم، لذت بردن از آن چیزی است که می‌خواهیم و فاقد آن هم نیستیم. به این ترتیب، آنچه در پی اندیشیدن به آن هستم، فلسفه‌ای دربارهٔ خواست است؛ زیرا فلسفه‌ای ماده‌گرایانه، از نوع فلسفهٔ من، فلسفه‌ای بی‌خدا و تقریباً مبتنی بر خواست است. اما با انتخاب خواست به‌عنوان توانایی، نه آنکه من متعرض افلاطون یا شوپنهاور شوم، بلکه فرزانگی و انرژی حیاتی در ما، خود، به سوی توانایی لذت بردن میل می‌کنند. و در این حال مقصود من از ناامیدی، همانا خواستی است که از قید فقدان رها شده است و، بنابراین، از قید امید نیز رها شده‌است؛ چون این درست است که آدمی به آنچه ندارد امید می‌بندد، اما درست نیست که آدمی آنچه را ندارد می‌خواهد. در این لحظه، می‌خواهم با شما صحبت کنم. و درست همان کاری را می‌کنم که می‌خواهم، به همین دلیل صحبت کردن لذتبخش است. من می‌توانم امید آن را داشته باشم که با شما صحبت کنم، برای این که هم‌اکنون دارم با شما صحبت می‌کنم. بنابراین امید هیچ‌گاه قابلیت آن را ندارد که ارضا شود، چون به‌محض آنکه ارضا شد، دیگر امید نیست. حال آنکه، خواست می‌تواند در لذت، شادی، و عشق ارضا شود. تفاوت میان امید و عشق در این است که آدمی همیشه به امر غیرواقعی امید می‌بندد، اما همیشه به امر واقعی عشق می‌ورزد. بنابراین خرد ماده‌گرایانه‌ای که همواره مشغلهٔ ذهن من بوده‌است، در نهایت، گذری است به واقع‌گرایی. نکته این است که از فقدان، از ناامیدی، و از توهم یک دنیای غیرواقعی دیگر به عشقی برسیم که از واقعیت آب می‌خورد. تعریفی که اسپینوزا از عشق به دست می‌دهد چنین است: "عشق شادی‌ای است که ایدهٔ علتش را همراهی می‌کند". به بیان دیگر، به

کسی یا چیزی عشق ورزیدن یعنی از این کس یا چیز لذت بردن. این تجربه‌ای از فقدان نیست، بلکه تجربه‌ای است از شادی.

□ اما در این فلسفهٔ خواست و عشق، چه جایی برای اخلاق قائل هستید؟ یعنی اینکه، غیر از رابطهٔ مبتنی بر خواست، چه جایگاهی برای رابطه با دیگری قائل هستید؟

□ آنچه هنگام توجه به اندیشهٔ اسپینوزا بدان می‌اندیشیم، دقیقاً این است که هر خواستی خواستِ شادی است، زیرا اگر خواست، توانایی وجود داشتن باشد، پس خواست وجود داشتن از پیش وجود دارد. اما شادی چیزی نیست جز این احساس که من بیشتر وجود دارم، یعنی چیزی نیست جز احساس گذار به مرحله‌ای بالاتر. هر خواستی، خواستِ شادی است، و هر شادی عشق است، چون عشق شادی‌ای است که ایدهٔ علتِ خود را همراهی می‌کند. به طوری که مسیری وجودی از خواست به شادی و از شادی به عشق هست و هر خواستی خواستِ عشق است. این نوع ارزش‌گذاری را می‌توان تقریباً جهانی دانست؛ بدان معنی که هریک از ما بخوبی احساس می‌کند و بخوبی می‌داند که عشق نفرت مرجح است، و هر عشقی، به آن میزان که از قید فقدان رها شده باشد، شادی است؛ در غیر این صورت، یک عشق نگونبخت است. اما هرگاه عشق شادی باشد، این عشق عشقی خوشبخت است. بنابراین می‌دانیم ارزش عشق بیش از نفرت است، و هر شادی‌ای خوب است و هر اندوهی بد. پس، ما می‌توانیم این ارزش‌گذاری عشق را چیزی بدانیم که بیش از هر چیز دیگری ارزش دارد. زیرا آنچه ارزشمند است موضوع خواست است و هر خواستی، خواستِ عشق است. در عین حال، ملاحظه می‌کنیم که تقریباً همیشه جای عشق خالی است؛ یعنی اینکه ما اغلب اسیر اندوه، نفرت، خشم، یا تحقیر هستیم. بنابراین، در عین حال، هم این احساس ارزش عشق در ما وجود دارد ــ چرا که خواستِ ما خواستِ عشق است ــ و هم احساسی از فقدان. به گمان من عشق

فقط در غیبت خود است که جلوه می‌کند. ما، درست همان موقع که به هنگام کودکی شیر می‌مکیدیم، عشق را نیز می‌مکیدیم. کودک شیرخوار با عشق در آغوش مادر آشنا می‌شود، پس ما عشق را همزمان با شیر می‌مکیم تا دو چیز را بدانیم: اول اینکه ارزش عشق بیش از هر چیز دیگری است و آدمی بدون عشق هیچ است؛ و دوم اینکه بدون عشق ما گرفتار محرومیت می‌گردیم، و این جایی است که به ساحت فقدان باز می‌گردیم.بنابراین، به نظر من، در اینجاست که اخلاق مطرح می‌گردد. هرگاه عشقی در میان باشد، اخلاق هم وجود دارد. مثالی ساده می‌زنم: من سه فرزند دارم. قسم می‌خورم که هیچ‌گاه آنها را از روی احساس وظیفه بزرگ نکرده‌ام، بلکه آنها را با عشق بزرگ کرده‌ام. درنتیجه، اسپینوزا حق دارد که می‌گوید عشق فارغ از قانون است یا، چنانکه نیچه می‌گوید، هرگاه بر پایهٔ عشق عمل می‌کنیم، عمل ما فراسوی نیک و بد قرار می‌گیرد. ما به قواعد اخلاقی احتیاج نداریم، چرا که عشق را داریم. اما مواردی هم هست که عشقی در کار نیست. به این ترتیب که اگر شما فرزندانتان، شوهرتان یا زنتان و بهترین دوستانتان را کنار بگذارید، که حدود ده پانزده نفری می‌شوند، می‌ماند مردمی که شما دوستشان ندارید یا کمی دوستشان دارید. در چنین وضعی است که ضرورت قواعد اخلاقی احساس می‌شود. به نظر من، آنچه تجربهٔ اخلاقی می‌نامیم چنین است: آنچه از ارزشی برخوردار است عشق است، و هرگاه که شما دیگری را دوست نداشته باشید، باید چنان عمل کنید که گویی دوستش دارید. منظورم آن است که در ما عشق به عشق ورزیدن وجود دارد. به عشق وفادار ماندن عبارت است از کوشش برای رفتار به گونه‌ای که گویی دیگری را دوست می‌داریم. این همان چیزی است که کانت، هنگامی که دربارهٔ حکم انجیلیِ "همسایه‌ات را دوست بدار، همان طور که خود را دوست می‌داری" سخن می‌گوید، آن را عشق عملی می‌نامد. کانت یکی از معدود کسانی است که فهمید این حکم در معنای تحت‌اللفظیش ابلهانه است. ابلهانه است برای آنکه عشق یک احساس است و احساس را نمی‌توان تجویز کرد. این حکم که "همسایه‌ات را دوست بدار، همان طور که خود را

دوست می‌داری"، خود حاوی تناقض است. بنابراین، منظور این گفته باید چیز دیگری باشد. کانت می‌گوید که منظور از آن این است: "چنان رفتار کن که گویی دوستش می‌داری". به گمان من اخلاق همین است، که عبارت است از به طور اخلاقی با دیگری رفتار کردن؛ چنان عمل کردن که گویی دوستش می‌داریم. به بیان دیگر، اخلاق بدلِ عشق است. ما فقط هنگامی به اخلاق نیاز داریم که با فقدان عشق روبرو باشیم. به همین دلیل است که ما تا این حد به اخلاق نیاز داریم، زیرا به جایی می‌رسیم که عشق تا این حد کم داریم. بنابراین، در فلسفهٔ خواست تداومی هست. هر خواستی یک شادی است، و هر شادی یک عشق است؛ و، در نتیجه، هر خواستی خواستِ عشق است. اما غالباً عشقی در کار نیست. وفادار ماندن به نفس شادی، وفادار ماندن به نفس خواست، عبارت است از رفتار بر پایهٔ عشق هنگامی که عشق می‌ورزیم. و هنگامی که عشقی در کار نباشد، باید به کمک احساس یک اجبار، یعنی آن چیزی که اگر عشق وجود داشت خود به خود پدید می‌آمد، دست به عمل زد. بنابراین، هنگامی که عشق وجود ندارد، باید اخلاق را اختیار کنیم. و ما تقریباً همیشه ناچاریم اخلاق را اختیار کنیم.

□ اما آیا می‌توان از یک اخلاق دفاع کرد، بی‌آنکه عمومیت این دفاع را توجیه کنیم؟

□ پرسش سختی است. ما در اینجا باز می‌گردیم به مسئلهٔ شالوده‌های فراطبیعی و مذهبی اخلاق. ما ناگزیریم قبول کنیم که در دوره‌های متفاوت اخلاقهای متفاوت وجود دارد. به بیان دیگر، ما نمی‌توانیم از بُعد نسبی‌گرایانهٔ اخلاق بگریزیم. من به این بُعد اعتقاد دارم. من از آن دسته از مردمانی هستم که به آنچه لوی ـ استروس یک «نسبی‌گرایی بی‌چون‌وچرا» می‌خواند نظر دارند. من اعتقاد دارم که هر اخلاقی به کشورها یا دورانهایی که در آنها پاگرفته است شباهت دارد. درنتیجه هر اخلاقی نسبی است، و به عبارتی هر اخلاقی تاریخی

است، چراکه اخلاق مطلق وجود ندارد. البته این نسبیت، برخورد و همگرایی میان اخلاقها را منع نمی‌کند. به اعتقاد من، اخلاق عام، به آن معناکه همهٔ جهان بتواند همچون لیوانی روی میز به آن نگاه کند، وجود ندارد، اما اخلاقهایی وجود دارند که کمابیش قابلیت عمومیت‌پذیری دارند، یعنی اخلاقهایی که در آنها بخش عمده‌ای از بشریت می‌تواند خود را تصویر کند. از این دیدگاه، اتفاقی نیست که اخلاقیاتی که بیش از همه در میان انسانها رایج است، در واقع اخلاقیاتی است که در اساس عمومیت‌پذیر است. به عنوان مثال، قبایل بدوی را در نظر بگیرید. غالباً برای مفاهیم «انسان»، «یکی از افراد نوع بشر» و «عضو قبیله» یک کلمهٔ واحد به کار می‌رود. به بیان دیگر، نزد فرهنگهای بدوی انسانیت همان‌جا منزل می‌کند که قبیله منزل می‌کند. اخلاق این قبیله‌ها از اخلاق مبتنی بر تک خدایی ــ که همهٔ ابنای بشر را پسران خدا می‌پندارد و، بنابراین، انسانها را با یکدیگر برابر می‌داند و درنتیجه تمام بشریت را مخاطب قرار می‌دهد ــ قابلیت عمومیت‌پذیری بسیار کمتری دارد. حال اگر به تحول تاریخی بنگریم، خواهیم دید که اخلاقیاتی که عملاً رواج یافته است، اخلاقیاتی است که در اساس خود عام است. این اخلاقیات، هم اخلاق مذاهب بزرگ تک‌خدایی نظیر یهودیت، مسیحیت، و اسلام را در بر می‌گیرد و هم اخلاق بودایی را که فرهنگ کشورهای آسیایی را شکل داده است. به بیان دیگر، اینها اخلاقیاتی است که هرگونه خاص‌گرایی را، که مدعی رتبه‌بندی مردم به تناسب تعلق ایشان به فلان یا بهمان کاست و فلان یا بهمان قبیله است، مردود می‌شمارد. عام بودن این اخلاقیات بدان معنا نیست که برای هیچ‌کس مقدور نیست خود را در ارزشهای یهودی، اسلامی، یا مسیحی به‌جا آورد. چرا که این ارزشها ارزشهایی عمومیت‌پذیرند و نه عام. اگر کمی عقبتر بایستیم، آنچه این ارزشها را از یکدیگر متمایز می‌کند بازمی‌شناسیم. برای مثال، یهودیت، اسلام، و مسیحیت، از دید ایدئولوژیک، چیزی واحد نیستند. بااینهمه، علی‌رغم تفاوتها، توافقی تقریباً عام وجود دارد که می‌گوید بخشندگی بیش از خودخواهی ارزش دارد، و عدالت باارزش‌تر از بی‌عدالتی

است، و وفاداری باارزش‌تر از بی‌وفایی است، و شجاعت بیش از بزدلی ارزش دارد، و غیره و غیره. اینها را می‌توان «ارزشهای بشری» نامید؛ ارزشهایی که ادیانی که بشریت شناخته است، بویژه در سه دین تک‌خدایی بزرگ، نمود یافته‌اند. اما هیچ چیز ثابت نمی‌کند که این ارزشها نمی‌توانند فراتر از این ادیان دوام بیاورند. و این چیزی است که من مسئلهٔ وفاداری می‌نامم. اما چرا من از واژهٔ «وفاداری» استفاده می‌کنم. دلیلش این است که همان طور که می‌دانید واژهٔ «وفاداری» (fidelité) در زبان فرانسه هم‌خانوادهٔ واژهٔ «ایمان» (foi) است. هر دو این واژه‌ها از واژهٔ لاتین fides می‌آیند که هم به معنی «ایمان» است و هم به معنی «وفاداری». حال، من فکر می‌کنم وفاداری چیزی است که، وقتی ایمانمان را از دست می‌دهیم، از آن باقی می‌ماند. به بیان دیگر، آیا این بهانه که خدا، به گفتهٔ نیچه، مرده است و اینکه جوامع غربی ما نمی‌توانند دیگر با خدا وحدت یابند، دلیلی است برای چشمپوشی از خدا و ارزشهایی که مذاهب تک‌خدایی حامل آنها بوده‌اند؟ هیچ چیز ثابت نمی‌کند که این ارزشها نتوانند بدون ادیان بزرگ به حیات خود ادامه دهند. بنابراین همه چیز ثابت می‌کند که ما بدون این ارزشها نمی‌توانیم، دست کم به صورتی که ما را خشنود سازد، به حیات خود ادامه دهیم. در نتیجه، من به اینجا می‌رسم که خود را یک بی‌خدای وفادار تعریف کنم، بی‌خدایی که می‌کوشد تاریخ انسانیت را تداوم بخشد و به آنچه ادیان برای بشر به ارمغان آورده‌اند، و نه لزوماً به خود ادیان، وفادار بماند. اما، آنچه این ادیان آوردند، دقیقاً اندیشهٔ «امرِ عام» است، یعنی اندیشه‌ای که می‌گوید برای تمامی ارواح تنها یک خدا وجود دارد، و همهٔ انسانها در عنصری اساسی مشترکند. ما احتمالاً اندیشهٔ خدا را وامی‌نهیم، اما ضرورت عمومیت را رها نمی‌کنیم. ما از اندیشهٔ برادری عام، که تک‌خدایی به ما امکان داد دربارهٔ آن فکر کنیم و ما در عین حال بیرون از تک‌خدایی می‌توانیم به آن وفادار بمانیم چشمپوشی نمی‌کنیم.

□ پس، از نظر شما، تفکر فلسفی عبارت است از پی‌ریزی انسانیتی جدید؟

□ بله، پی‌ریزی انسانیتی جدید، جز اینکه ما نمی‌توانیم انسان را جایگزین خدا کنیم. منظورم این است که من به آن انسان‌گرایی که بدل به دین شود باور ندارم. هنگامی که به آشویتس و به آنچه اکنون در رواندا می‌گذرد می‌اندیشیم، عبارت «باور به انسان» چه معنایی دارد؟ انسان خدا نیست؛ او می‌تواند مرتکب بدترین کارها شود. در نتیجه، آنچه از انسان‌گرایی برایمان باقی می‌ماند، یک انسان‌گرایی نظری نیست که به خاطر آنچه ما از انسانیت می‌شناسیم انسان را دوست بدارد؛ چرا که آنچه ما از انسانیت می‌دانیم از شرافت انسانی بسیار دور است. منظور من از «انسان‌گرایی عملی» آن چیزی نیست که ما از انسانیت می‌دانیم، بلکه آن چیزی است که ما برای انسانیت می‌خواهیم. به گمان من انسانیت به‌خودی‌خود فاقد ارزش است؛ زیرا انسان گونه‌ای از حیوانات است که هوشی رشدیافته دارد و از فرهنگی رفیع برخوردار است، اما در عین حال هراس بسیاری نیز دارد. من فکر می‌کنم که انسانیت ارزشی ندارد مگر به واسطهٔ برخی ارزشها. ارزش آزادی و عدالت بسی بیشتر از ارزش انسانیت است. انسانیتِ حقیقتاً انسانی، انسانیتی است که به این ارزشها باور دارد؛ انسانیتی متمدن که به ارزشهایی که انسانیت پی‌ریزی کرده‌است وفادار می‌ماند. به بیان دیگر، نباید نسبت به آنچه انسانیت از خود و از ما برآورده است ناسپاس بود. وفاداری مورد نظر من، وفاداری به انسانیت، به انسانیت متمدن، است و نه به انسان اندیشه‌ورز. بنابراین، مسئله این است که از نیهیلیسم فراتر رویم. چون، همان طور که در آغاز گفتم، از نظر من تفکر فلسفی عبارت است از کوشش برای پیوند مجدد با سنت فلسفی، و تلاش برای اینکه این مجموعهٔ شاهکارها به ما ختم نشود، یعنی تلاش برای رد این نکته که فلسفه فقط تاریخ فلسفه است؛ و، به طور خلاصه، گذشته را پشت سر گذاشتن و تلاش برای تداوم کار. پس، امروزه انسان بودن عبارت است از خواهان تداوم تاریخ انسانی بودن از رهگذر وفادار ماندن به دستاوردهای مثبت انسانیت، یعنی وفاداری به برخی از ارزشها و برخی از شخصیتها، مانندِ ــ از نظر من ــ عیسی. من همچنین نسبت به آنچه اسپینوزا می‌گفت، یعنی اینکه این تصویر

از انسانیت همچنان روشنگر راه ماست، حساس هستم. اما در عین حال به سقراط، بودا، اندیشهٔ مدارا، عقلانیت، و آزادی وفادارم. پس، در یک کلام، مطلب عبارت است از وفاداری به انسانیت، آنچنانکه در بهترین حالاتش نمود می‌یابد و، همزمان، نبرد با بدی و خشونت به‌خاطر توسعهٔ دستاوردهای مثبت انسانیت. درنتیجه، این نوعی وفاداری به انسانیت است، البته وفاداری به انسانیت متمدن. و در نهایت می‌توان گفت که این وفاداری، وفاداری به روح آدمی است. بی‌خدا بودن، بدین معنا هم هست که روحی جز روح بشری وجود ندارد، و البته تا آنجا که نوع بشر بتواند چنین چیزی را پدید آورد.

□ پس آیا قرن بیست و یکم وفادار خواهد بود یا نه؟

□ گمان نمی‌کنم قرن بیست‌ویکم قرنی مذهبی باشد، زیرا رویای ژان پل دوم مبنی بر دوباره مذهبی کردن اروپا رویایی است قرون وسطایی. و این رویایی مطلوب نیست. اما فکر می‌کنم که انتخاب حقیقی انتخابی است میان «وفاداری» و «توحش». ولی می‌توان گفت که قرن بیست‌ویکم یا قرنی معنوی خواهد بود یا نخواهد بود. نیز می‌توان گفت که این قرن، یا قرنی اخلاقی خواهد بود یا نخواهد بود. به بیان دیگر، من تصور می‌کنم که پرسش حقیقی عبارت است از اینکه وقتی دیگر زنده نباشیم چه چیزی از روح باقی می‌ماند؟ آیا مرگ خدا، مرگ روح است؟ در چه حالتی، بی‌خدا بودن به معنای رفتن به سوی نیهیلیسم است؟ آیا پس از مرگ خدا، زندگی معنوی ممکن خواهد بود؟ ماتریالیسمی که من خود را به آن منتسب می‌کنم، عبارت از زندگی معنوی بدون خداست. نکته این است که باید از خود پرسید که چگونه باید به زیستن ادامه داد و به صورتی انسانی عمل کرد، آن هم هنگامی که دیگر نمی‌توان برای انجام چنین کاری بر احکام دین و امیدها و تسلیهای آن تکیه زد؟ یعنی چگونه می‌توان بی‌خدا بود و، در عین حال، نسبت به بشریت ناسپاس نبود؟

ژوئیه ۱۹۹۴

۱۰

هایـدگر و بعد از او

گفت‌وگو با:

کوستاس آکسلوس



کوستاس آکسلوس

Kostas Axelos

☐ ممکن است از زندگی و آثارتان، به‌طورکلی، صحبت کنید؟

☐ در ۲۶ ژوئن ۱۹۲۴ در آتن به دنیا آمدم. به موازات تحصیل در دبیرستان یونانی، در «انستیتو فرانسهٔ آتن» و «مدرسهٔ آلمانی» نیز درس خواندم. از آنجا که دانشکدهٔ موسوم به فلسفه، آموزش فلسفی رضایتبخشی ارائه نمی‌داد، برای تحصیل حقوق و اقتصاد به «دانشکدهٔ حقوق» رفتم. اما جنگ مرا به جانب سیاست سوق داد: در زمان اشغال یونان به دست آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها، در نهضت مقاومت و، بعداً در جنگ داخلی ــ که در آن انگلیسی‌ها با قوای نظامی دخالت کردند ــ به‌عنوان سازمان‌دهنده، روزنامه‌نگار، و نظریه‌پرداز کمونیست، فعالانه شرکت کردم (۱۹۴۱-۱۹۴۵). سپس از حزب کمونیست کناره گرفتم و یک حکومت دست‌راستی مرا به مرگ محکوم کرد.

در پایان سال **۱۹۴۵** به پاریس آمدم. در آن جا، در سوربون، به تحصیل فلسفه پرداختم. از **۱۹۵۰ تا ۱۹۵۷**، به‌عنوان محقق، در «مرکز ملی تحقیقات علمی» (گروه فلسفه) به کار پرداختم. سپس، تا **۱۹۵۹**، به عنوان وابستهٔ تحقیقاتی در «مدرسهٔ عملی مطالعات عالی»، به کار روی رسالهٔ دکترایم ادامه دادم. از **۱۹۶۲ تا ۱۹۶۳** به تدریس فلسفه در سوربون پرداختم. در این میان، نوشته‌هایی ــنخست به یونانی و، سپس و عمدتاً، به فرانسه و نیز آلمانی ــمنتشر کردم که به شانزده زبان ترجمه شده است؛ و همراه با آن سخنرانیهایی نیز تقریباً در سرتاسر جهان ایراد کردم. غالب مطالب نوشته‌ها و سخنرانیهایم در ضمن کتابهایم آمده‌اند. نخستین کتابم، نوشته‌های دوران جوانی ــبه‌نام جستارهای فلسفی ــدر **۱۹۵۲** در آتن به زبان یونانی منتشر شد.

از **۱۹۵۶ تا ۱۹۶۲** همکار، نویسنده، و سپس سردبیر مجلهٔ آرگومان *(Argument)* شدم، و بعد، از سال **۱۹۶۰**، مجموعهٔ «آرگومان» (براهین) را در مؤسسه انتشاراتی می‌نویی (Minuit) تأسیس و اداره کردم.

در **۱۹۵۹** از رسالهٔ دکترایم در سوربون دفاع کردم که بعداً در دو مجلد در انتشارات می‌نویی به چاپ رسید: مارکس، متفکر تکنولوژی (**۱۹۶۱**) و هراکلیت و فلسفه (**۱۹۶۲**). اینها دو جلد نخست سه گانه(تریلوژی)ای بودند به‌نام «گسترش سرگردانی»، که جلد سومش را کتاب به سوی تفکر جهانی (**۱۹۶۴**) تشکیل می‌داد. پس از این کتاب مدخلی بر تفکر آینده را در انتشارات نی‌یه‌مه‌یر (Niemeyer) در توبینگن به چاپ رساندم. سه گانهٔ دوم، به نام «گسترش بازی»، را نیز انتشارات می‌نویی به چاپ رساند و شامل سه کتاب بازی جهان (**۱۹۶۹**)، به دنبال اخلاقی محتمل (**۱۹۷۲**)، و کمک به منطق (**۱۹۷۷**) بود. و سه گانهٔ سوم هم، به نام «گسترش تحقیق»، عبارت بود از: براهین تحقیق (**۱۹۶۹**)، افقهای جهان (**۱۹۷۴**)، و مسائل بازی (**۱۹۷۹**). در **۱۹۷۳**، کتاب کوچک مصاحبه‌ها (مونپلیه، فاتامورگانا) را به چاپ رساندم.

پس از این سه سه گانه، دو کتاب دیگر نیز در انتشارات می‌نویی به چاپ رسید، به نامهای سیستماتیک باز (**۱۹۸۴**) و دگردیسی‌ها (**۱۹۹۱**).

□ از چه سنی به فلسفه علاقه‌مند شدید؟

□ در نوجوانی، بخصوص در دو سال آخر دبیرستان، چند ستاره‌ای در آسمان گرگ و میش شروع به چشمک زدن کرد. حرفهای پراکندهٔ استادان ــ خواه دربارهٔ زیست‌شناسی یا تاریخ، خواه دربارهٔ یونان قدیم یا جدید ــ نقشی روشنگر بازی کرد، و این همه را مطالعهٔ آثاری همراهی می‌کرد که فکر و شعور پسر جوانی را که من بودم مخاطب قرار می‌دادند: آثاری از ــ بدون ترتیب خاصی ــ شکسپیر، داستایفسکی، گوته، ایبسن، استریندبرگ، هراکلیت، روسو، مارکس، نیچه، فروید، و برخی سوررئالیست‌ها. البته اینها مجموعاً سیستمی نمی‌ساختند.

اما، برحسب شقاقهای مختلفی که در جایی یکی می‌شدند، در آنچه مدتها بعد سیستماتیک نامیدم ثبت می‌شدند. تفاوت میان سیستم و سیستماتیک همچنان برای من اهمیت دارد.

در بیست‌ویک سالگی مقاله‌ای دربارهٔ هراکلیت در مجله‌ای دانشجویی انتشار دادم. به دنبال چشم‌اندازی برای تفکر می‌گشتم، اما پیدایش نمی‌کردم. به‌طور مبهم احساس می‌کردم که چیزی در آن سوی فلسفه و شعر وجود دارد، و این «در آن سو» با یک «در این سو» رابطه دارد. دنیایی که مرا احاطه می‌کرد بیش از حد یکنواخت بود. نوجوانها خسته‌ام می‌کردند. مدرسه در کل، خانواده، مذهب، وطن، انتخاب حرفه یعنی کار، و بخش اعظم دوستانم فاقد عمق و حرارت به نظرم می‌رسیدند. طبیعت را آن موقع دوست داشتم، اما این را نمی‌دانستم.

□ شما وارد سیاست شدید. کی و چگونه؟

□ در یونانی که به دست نازی‌های آلمانی و به کمک افراطیون راست یونان اشغال شده بود (پایان ۱۹۴۱ــ آغاز ۱۹۴۲). تنها یک راه در برابر من

وجود داشت: مارکسیسم، که نخست کشور را آزاد می‌کرد و سپس آن را به سمت یک انقلاب اجتماعی هدایت می‌نمود. من در سوسیالیسم و کمونیسم چیزی مثل «تحقق فلسفه» را می‌دیدم. در گروههای جوانان کمونیست و حزب کمونیست مبارزه می‌کردم و مسئولیتهایم را می‌پذیرفتم. به‌عنوان سازمان دهندهٔ سیاسی، روزنامه‌نگار، و نظریه‌پرداز، تمام زندگی من در جهت هدفی قرار داشت که باید به آن دست می‌یافتم. اما حتی در این فعالیت نظری و عملی هم همیشه احساس نوعی کمبود می‌کردم، بی‌آنکه بتوانم جای آن را مشخص سازم یا آن را در قالب یک نظریه بیان کنم.

□ آیا به مارکسیسم وفادار مانده‌اید؟

□ با آزاد شدن آتن (اکتبر ۱۹۴۴) آزادی یونان کامل شد، و چپ، یعنی بخصوص کمونیست‌ها و هواداران آنها، به صورت مخالف دولت درآمدند. شکافها رفته‌رفته آشکار می‌شد. حزب دستگاهی بوروکراتیک را با سلسله مراتب بی‌چون‌و چرایش برپا کرد، اما جنبش بشدت دربند امور عادی و پیش‌پاافتاده مانده بود و هیچ پیش‌بینی یا دیدی نداشت. در ابتذال ناشی از نوعی اخلاق‌گرایی غیرمنطقی، تنها کاری که صورت می‌گرفت خزیدن خرده بورژوامآبانه بود.

□ آیا این وضعیت بود که شما را از مارکسیسم دور کرد؟

□ شکاف در «ایمان» کمونیستی بشدت و عمیقاً مشهود بود و مرا به جانب راه دیگری سوق می‌داد. بی‌آنکه چندان بدانم به کجا. آنچه هم مرا بسختی تکان داد، مرحلهٔ اول جنگ داخلی (دسامبر ۱۹۴۴ ــ فوریه ۱۹۴۵) بود، چون من در سالهای بعد از آن، یعنی در مرحلهٔ دومش، حضور نداشتم (آن موقع در پاریس زندگی می‌کردم). جنگ داخلی هنگامی در گرفت که

انگلیسی‌ها و مقامات یونانی از پارتیزان‌ها خواستند که سلاحهایشان را به زمین بگذارند. این جنگ را حزب مانند بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی پیش برد، چون مطلقاً نمی‌دانست چه می‌خواهد و چه استراتژی و تاکتیکی برای پیشبرد آن لازم است. بااینهمه برخی از رهبران بلندپایه می‌دانستند که یونان، به‌عنوان منطقهٔ نفوذ، در اختیار انگلیسی‌ها گذاشته شده است. روسیهٔ به‌اصطلاح شوروی دخالتی نکرد: روسیه می‌دانست که چپ به سوی نابودی پیش می‌رود و هیچ کاری برای کمک به آن نکرد؛ از طرف دیگر خوشحال هم بود که در یکی از مناطق استراتژیکی بالکان درگیری وجود دارد.

با اینکه چشم‌وگوشم بسیار باز شده بود، جنبش کمونیستی را ترک نکردم و در نخستین مرحلهٔ جنگ داخلی فعالانه شرکت کردم، چون نمی‌خواستم هموطنانم از مزایای عملی بهره‌مند شوند که می‌توانست به‌صورت کنار گذاشتن چپ شکست‌خورده و بازگشت به طبقهٔ اجتماعی من، یعنی بورژوازی بزرگ، پدیدار گردد. فقط وقتی از سرزمین مادری دور شدم توانستم نقد اساسیم را بصراحت بیان کنم، هرچند هنوز بسیار ناپخته بود. در کشتی‌ای که ما را به فرانسه می‌برد رفته‌رفته احساس چیزی مثل «آزادی» می‌کردم.

□ این سفر چگونه میسر شد؟

□ «انستیتو فرانسهٔ آتن»، که من شاگردش بودم، وقتی که افراط‌گرایی راستگرایان را، که دامنه‌اش رفته‌رفته گسترش می‌یافت، دید و پیش‌بینی کرد، تصمیم گرفت تعدادی از محققان و هنرمندان جوان مستعد را، بویژه از چپ، به همراهی چند نفر دیگر که در معرض خطر قرار نداشتند، به فرانسه بیاورد. بدین‌ترتیب، به همراهی گروهی از جوانان سیاسی و عده‌ای به‌اصطلاح غیرسیاسی به پاریس رسیدیم (پایان ۱۹۴۵)؛ یعنی مجموعه‌ای از محصلان بورسیه یا نیمه‌بورسیه یا همراهان آنها، که بعداً اشخاص دیگری نیز به آنها پیوستند. در این دوره از حزب کمونیست یونان بیرون آمدم و بعدها در

دادگاهی که در حکومتی بسیار دست‌راستی تشکیل شده بود، غیاباً، به مرگ محکوم شدم.

□ روی‌هم‌رفته شما مارکسیسم ـ لنینیسم را کلاً رد می‌کنید؟

□ نه. کوشش فکری من چندان متوجه مارکسیسم ـ لنینیسم نیست که بنای آن به‌خودی‌خود و مطابق با روح زمانه فرو می‌ریزد. چون هنوز هم در بطن اندیشهٔ خود مارکس هسته‌ای روشن وجود دارد. کوشش وی در تشخیص بیماریهای جامعهٔ سوداگر، سرمایه‌داری به‌طورکلی، و تکنولوژی‌ای که جهانی می‌شود همچنان معتبر است و می‌تواند فکربرانگیز باشد. اما مارکس با مارکسیسم تفاوت دارد که هم در ایجاد آن دخیل است و هم از آن مبراست. اشتباه بزرگ مارکس در آنجا بود که فکر می‌کرد جامعهٔ آینده جامعه‌ای سوسیالیست و کمونیست خواهد بود. علاوه بر آن، مارکس هم ایدئالیست است و هم ماتریالیست و متافیزیکش بسیار گل و گشاد است. پرسشی که طرح می‌شود این است: آیا کمونیسم به‌عنوان یک آرمان می‌تواند از دل این خاکستر تغییرشکل‌یافته دوباره زاده شود؟ اما وقتی آرمان و واقعیت را در برابر هم می‌گذاریم دیگر همه چیز یکباره معیوب نمی‌نماید. نااندیشه‌های مارکس است که ما را به تفکر دربارهٔ او فرا می‌خواند، و البته جهان راه خودش را می‌رود.

□ شما کتاب مشهور «تاریخ و آگاهی طبقاتی» اثر لوکاچ را ترجمه کرده‌اید. چه چیزی شما را به انجام این کار برانگیخت؟

□ بله، علی‌رغم تمام عقاید رسمی و پذیرفته شده، من این اثر مهم را با ژاکلین بوا ترجمه کردم. من این کار را علی‌رغم تمام موانع انجام دادم تا محاسن و معایب آن را نشان دهم. وقتی ما شروع به ترجمهٔ لوکاچ در مجلهٔ آرگومان کردیم، هم خود نویسنده و هم حزب کمونیست فرانسه اعتراض کردند

و خواستار توقف کار ترجمه شدند. بدون آنکه ترسی به دل راه دهیم کل کتاب را ترجمه کردیم که به‌عنوان نخستین کتاب در مجموعهٔ «آرگومان» به چاپ رسید.

□ از کی به اندیشهٔ هایدگر علاقه‌مند شدید؟ آیا با او ملاقات کردید؟

□ در آغاز دههٔ پنجاه بود که شروع به مطالعهٔ عمیق اندیشهٔ هایدگر کردم. مسائلی همچون معنای وجود در افق زمان، نیهیلیسم، تاریخ فلسفه (متافیزیک)، که باید مجدداً دربارهٔ آن فکر کرد، لزوم دست زدن به تفکری که به فلسفه می‌رسد و از آن فرا می‌گذرد، ایجاد گفت‌وگو با شعر، یا تأمل در باب تکنولوژی بازتاب زیادی در تلاش فکری خود من داشتند.

در این مطالعه می‌دیدم که چگونه هایدگر از میان متافیزیک عبور می‌کند و آن را خاتمه‌یافته می‌خواند. یک پای او در درون بود و یک پایش در بیرون. اندیشهٔ او، در عین موفقیت، با شکستی سخت نیز همراه بود. گویی شکافی، هم در اندیشهٔ وی و هم در رابطهٔ این اندیشه (یا آثار وی) با زندگی خصوصی یا اجتماعیش وجود داشت. او چیزی را می‌گوید و سپس نقیضش را می‌آورد؛ با نبوغ خود پیشگویی می‌کند اما نمی‌تواند از حلقه‌ای که او را در خود گرفته است خارج شود. با خود هایدگر در سال ۱۹۵۵ در پاریس آشنا شدم که از آن‌جا همراه همسرش و ژان بوفره به سریزی ـ لا ـ سال در نورماندی رفتیم؛ در آن جا یک سمینار ده‌روزه برایش ترتیب داده بودند. در طی سمینار من مترجمش بودم و سخنرانی افتتاحیه‌اش را، با عنوان فلسفه چیست؟، من و بوفره ترجمه کردیم.

هایدگر به آثارش شبیه بود: پر از تناقض، برخی نبوغ‌آمیز و برخی دیگر معمولی. او درعین‌حال که متفکری بزرگ بود یک خرده‌بورژوا، یک عامیِ آلمانی نیز بود. آشنایی با فکرش و با خودش (طی چندین سال بارها همدیگر را دیدیم) برای من مثمر ثمر بود، اما درعین‌حال باعث شد که از او فاصله بگیرم. پس تلاش کردم با هایدگر و فراتر از او فکر کنم.

□ شما و ادگار مورن گردانندگان اصلی مجلهٔ «آرگومان» بودید. هدف این مجله چه بود؟

□ در آن زمان (۱۹۵۶–۱۹۶۲) چندین گرایش کمابیش قوی یا کمابیش سطحی وجود داشت: فلسفهٔ رسمی و دانشگاهی که همچنان به تفاسیر چسبیده بود، تلاشهای کم‌وبیش (عمدتاً کم) علنی کاتولیکی، جریانات پدیدارشناختی و اگزیستانسیالیستی، بقایای جنبش سوررئالیستی، مخالفان وضع موجود، مارکسیست‌ها از هر قماش، و جریانات مختلف روانکاوی؛ اینها همه از طریق مقاله، کتاب، سمینار، گفت‌وگو، و سخنرانی به بیان نظریات خود می‌پرداختند. آرگومان مُبلغ هیچ مشربی نبود؛ چنین یا چنان نبود. ما تلاش می‌کردیم همه چیز را مورد سؤال قرار دهیم، راهی به ماورای مارکسیسم پیدا کنیم، شیوهٔ دیگری برای تفکر و، اگر میسر باشد، برای عمل طراحی کنیم. در درون خود مجله هم چندین گرایش مختلف وجود داشت که می‌کوشیدند به باروری یکدیگر کمک کنند، و در غیراین‌صورت با یکدیگر همزیستی می‌کردند. مجلهٔ ما نقشی مهم بازی می‌کرد و، درحالی‌که تقریباً مخفیانه انتشار می‌یافت، از حمایت دانشجویان و استادان برخوردار بود، و با برخی جریانات در ایتالیا، یوگوسلاوی سابق، و آلمان تماس داشت؛ برخی از تحلیلها و دیدگاههایش بعدها مورد استفادهٔ قیام دانشجویی سالهای پایانی دههٔ شصت و نیز روشنفکران مختلف قرار گرفت، بی آنکه به‌طورکلی به مرجع آنها اشاره‌ای شود. نظر کنونی من دربارهٔ این مجله این است: این مجله توانست نه فقط ادله و براهین راگسترش دهد، بلکه گاهی به بسط اندیشه‌ها نیز یاری رساند.

□ شما فلسفه‌تان را در سه سه‌گانه شکل داده‌اید: «گسترش سرگردانی»، «گسترش بازی»، «گسترش تحقیق»؛ و متعاقب آنها دو کتاب منتشر کرده‌اید: «سیستماتیک باز» و«دگردیسی‌ها». در این آثار ما از هراکلیت به هگل و مارکس، نیچه، فروید، و هایدگر می‌رسیم و تا عصر تکنولوژی جهان پیش

می‌آییم. چه وحدتی در زیربنای این پراکندگی ظاهری آثار شما وجود دارد؟

□ نخست آنکه، من دیگر کوشش فکری خود را فلسفه یا متافیزیک نمی‌خوانم؛ این کوشش در ماورای فلسفه/متافیزیک و تقابلهای یکی-همه، وحدت-کثرت، و هستی-نیستی قرار دارد. هدف من بازی جهان است و نه چیز دیگر. این کوشش به‌هیچ‌وجه پراکنده نیست، بلکه دارای وحدت و یکپارچگی فوق‌العاده زیادی است: با ترتّبی تاریخی مراحل مختلف راهی را طی می‌کند که از هراکلیت به هایدگر می‌رسد، و در یک سیستماتیک، نه یک سیستم، به افق باز و اجزاءِ مختلف جهان نزدیک می‌شود. بازی جهان که از یک مرکز، همچون مارپیچی با دو مدخل و مخرج، بسط می‌یابد گریزی از سرگردانی ندارد، در و از طریق دگردیسیهای یک چیز واحد — یعنی زمان — شکل می‌گیرد، بیشتر همچون سؤالی فهمیده می‌شود، سؤالی مشخص با تشعشعات متعدد، تا یک مسئله.

□ مشخصهٔ بازی جهان دقیقاً چیست؟

□ جهان نیست، وجود (ثابت) ندارد، دربارهٔ آن فقط می‌توانیم بگوییم که بازی می‌کند. جهان با گذشتن از میان گذرگاهها و راههای متعددی متجلی می‌شود که به‌مثابه جهانهایی واحد-کلی، مجموعه‌ای منتَشر را می‌سازند. بازی جهان در خود و از طریق خود بسط می‌یابد، اصلی یا حقیقتی ندارد که خارج از آن باشد، دربرگیرندهٔ تمام امور انسانی یا غیرانسانی‌ای است که در حکم اجزاء یا پاره‌های مختلف جهان بازی می‌کنند، بی‌آنکه آنها را در خود محبوس سازد.

□ و بازیِ انسان چه می‌کند؟

□ انسان «محصول» جهان است و جهان «محصول» انسان. انسان شریک بازی جهان است. او خود در مقام بازی‌کننده ظاهر می‌شود، در مقام شریک جهان که درعین‌حال داو او نیز هست، در همان حال که او خود نیز داو جهان است. انسانی، در مقام بازی‌کننده و بازی‌شونده، صرفاً سوژه‌ای نیست که با اشیاء مواجه شود. بازی‌ای که از او عبور می‌کند و او را پشت سر می‌گذارد، به عروج (assomption) انسان توسط جهان می‌انجامد. و هر آنچه را «چیز» تلقی می‌کنیم جزئی است از مجموعهٔ مجموعه‌ها، پاره‌ای از «کلیتی» تقسیم شده، بخشی از افق باز سیاره و نه پسامدرن.

□ به عقیدهٔ شما ریتم زمان چگونه شکل می‌گیرد؟

□ بازی زمان، بازی جهان، نه خطی است و نه دوری. سه بُعد ندارد، بلکه هریک از ابعادش واحد-سه‌گانه است. هر لحظه از زمان در آنِ واحد هم گذشته است، هم حال، و هم آینده، و هر مرحله‌ای، هر دمی، «در» مکان ایجاد می‌شود و می‌گذرد. بازی مکانی-زمانی به روی ما باز می‌شود و روی نهان می‌کند؛ این بازی بر بازی جهان تسلطی ندارد -یعنی جهانی که آنچه را هست به ما عطا می‌کند و خود می‌شکند، باز می‌گردد و دگر می‌شود، در هیئت منظومه‌ای از«همان» (même) که با «دیگر» و «متفاوت» یگانه نیست، بلکه آنها را در خود دارد.

□ شما شاهد بیزاری انسانهای امروز از تفکر هستید. تفکر غرب به کجا می‌رود؟

□ تفکر غرب به عصر جهانی شدن امور پا می‌گذارد، عصری که دربارهٔ شالوده‌هایش پیش از این تفکر شده است، هرچند ناقص. قدیمی و کنونی به حیات خود ادامه می‌دهند. ریتم عصر جهانی شدن مأخوذ ازگذشته،

حال، و آینده است. اگر انسانهای امروز از تفکر پرسشگر متنفرند ــ تفکری که تجربهٔ باز بودن را از فروبستگی جدایی‌ناپذیر می‌سازد. بدین دلیل است که دوران ما وارد مرحلهٔ آغازِ پایان شده است، پایانی که مدتهای مدید به طول می‌انجامد، و پایان یافتن را پایان نمی‌دهد. (معمولاً در خصوص آنچه به پایان مربوط است افکاری ساده‌انگارانه وجود دارد.) پایان به معنای صرفِ توقف نیست؛ پایان راهی را در می‌نوردد و در پیش می‌گیرد که خاص آن است، راهی آکنده از پیروزی و شکست، نوزایی اشکال کهنه و ترکیبات پیچیده، و تازگیهای زودگذر، در حالی که چیز اساساً تازه‌ای که نمی‌آید، که به این زودی نخواهد آمد ــ اگر اصلاً باید بیاید ــ در یک دوره معلق می‌ماند.

□ در این موقعیت جهانی دربارهٔ خودتان چگونه می‌اندیشید؟

□ حتی در این عصر طولانی و پایانی تکنولوژی جهانی هم متفکران و شاعران می‌کوشند صدایشان را به گوش دیگران برسانند. "تمام صداها در بیابان برنمی‌خیزند، حتی اگر این بیابان عالمگیر شود و پیوسته وسعت یابد." (نیچه).

برای پاسخ به سؤال شما، می‌گویم که من (ضمن آنکه از خودم می‌گریزم) خود را متفکری مخفی و زیرزمینی می‌دانم که یا شناخته خواهد شد یا شناخته نخواهد شد؛ اما شناختن یعنی چه؟ این اندیشهٔ تقریباً مخفی و زیرزمینی، همچون ستاره‌ای که افق را طی می‌کند، از میان زمین و آسمان عبور می‌کند و در پی آن است تا به‌صورتی پرثمر نه فقط بر شعر به عنوان یک نوع ادبی، بلکه بر شعریت جهان انطباق یابد.

□ آیا اندیشهٔ شما به امیدی می‌انجامد؟

□ امید و ناامیدی، خوشبینی و بدبینی، تراژدی و کمدی مقولاتی

محدود و تنگ و تا حدی منسوخند. در ماورای این مقولات که ما را وادار به تفکر و عمل می‌کنند، بی‌آنکه منتظر بابانوئل شویم یا از فاجعه‌ای نزدیک یا دور بهراسیم، جست‌وجو و تجربه‌ای دیگر آغاز می‌شود. تفکری که، هماهنگ با ریتم بازی زمان، به روی آینده باز می‌شود، به گذشته بازمی‌گردد، و از حال می‌گذرد، به‌نوعی از قبل در اینجا هست، بی‌آنکه کاملاً هم در اینجا باشد. طی طریق می‌کند و به آنچه عطا می‌شود و باز پس گرفته می‌شود، به عطیه‌ای که در و از طریق آنچه می‌دهد باز پس گرفته می‌شود، همزمان دل می‌سپرد و آن را رد می‌کند. گاه در کمین آن می‌نشینیم، معمولاً آن را به حال خود رها می‌کنیم. این تفکر در صدد آن است که به هر دو کرانه برسد، که نه دو تا هستند و نه شباهتی به کرانه دارند. بدین‌گونه، مرگ همراه با زندگی عمل می‌کند.

□ شما از مرگ همچون «باز شدن» صحبت می‌کنید. چرا مرگ در اندیشه‌های شما چنین حضور مستمری دارد؟

□ جواب شما را کمی باخشونت می‌دهم. صرفاً به این خاطر که زندگی در مرگ جای دارد. همچنانکه مرگ نیز در زندگی جای دارد. به‌جای اینکه موافق یا مخالف زندگی یا مرگ باشیم، آیا نمی‌توانیم نسبت به این سکهٔ دارای پشت و رو، نسبت به این وحدت حداقل دوگانه نظری دوستانه‌تر داشته باشیم؟

□ چگونه می‌توانیم با جنبه‌های ناخوشایند فرهنگمان و با آنچه شما «ملال جهان» می‌نامیدش کنار آییم؟

□ با تفکر دربارهٔ آنها و با تجربه کردن آنها، با بناگزیر تحمل کردن آنها و با دگرگون کردن آنها. برای غلبه بر آنها، نیازمند تلاشی هستیم هم آرام و هم جنگ‌طلبانه. جهان است که تاریک می‌شود و از ما دور می‌شود، ما

هستیم که بازی‌ای را که از ما عبور می‌کند پس می‌زنیم. انفعال و خستگی، فعالیت و تلاش، که بر ما و از ما عارض می‌شوند، نمی‌توانند راه حلی در اختیار ما بگذارند. وانگهی راه حلی، رستگاری‌ای، گریزگاهی وجود ندارد. خلئی که در همه‌جا حاضر است اجازه نمی‌دهد آن را مصنوعاً پر سازند. این نقص صرفاً منفی و سلبی نیست؛ راه به امکاناتی نیز می‌دهد که بسیار کهن و هنوز ناشناخته‌اند. تمدن خرده‌نیستی (petit néant) و فرهنگ، به مفهوم میل به تلاش برای مصرف هر چه بیشتر، هیچ کمکی به ما نمی‌کند. خوب؟ جای گرفتن در جایی غیرقابل‌تحمل، رنج بردن و عمل کردن، فکر کردن و باز کردن، هیچ‌یک راهی در پیش پای ما نمی‌گذارد. اتخاذ نگرشی مشفقانه نسبت به بازی‌ای که از ما و دیگران عبور می‌کند، نسبت به بازی جهان و اجزاء و پاره‌هایش صرفاً یک موضعگیری نیست؛ این نگرش می‌تواند پدید آید به شرط آنکه جرئت کنیم بگیریم و بدهیم.

□ آیا اندیشه‌ای که شما می‌پرورانید، می‌تواند در جامعه به عمل درآید یا اینکه باید از پایان سیاست به‌طورکلی صحبت کرد؟ آیا فکر جامعه‌ای عادل، که می‌تواند با نوعی برداشت فلسفی بیامیزد، هنوز معنایی دارد؟

□ فکر در تفکر به عمل درمی‌آید. فکر بدین منظور پدید نمی‌آید که فوراً در عمل مؤثر واقع شود. آنچه را ما فکر می‌نامیم به این صورت وجود ندارد.

بااینهمه فکر کردن یعنی فکر کردن دربارهٔ جهان، گرفتن عطیه‌اش و باز شدن و باز کردن. سیاستهای بزرگ با اندیشه‌ای فلسفی همراه بودند که بنیاد آنها را تشکیل می‌داد و آن سیاستها هم در پی آن بودند تا بر آن اندیشه مؤثر واقع شوند؛ مع‌هذا این سیاستها به شکست می‌انجامیدند، در عین حال که غالباً با موفقیتی نیز همراه بودند. سیاست بزرگ به پایان رسیده است، پایانی که تا ابد ادامه خواهد یافت، چون تمام اصول بزرگ دیگر بیان شده‌اند. سیاست بدل به

نظر و عملی برای اداره و سازماندهی می‌شود که همواره تجدید می‌گردد. ما دشوار می‌توانیم کاراییش را تأیید کنیم. سفید یا سیاه کردنش آسان است. ایدهٔ جامعه‌ای عادل ایدئالیستی است. تمام ایده‌ها، تا آنجاکه ایده‌اند، فروریخته‌اند ــو البته آثاری پر ثمر از خود باقی گذاشته‌اند ــو تمام ایدئال‌ها هم همین سرنوشت را داشته‌اند.

معنا نیز بر پایه‌های لرزان استوار است، نه برانگیزانندهٔ فکری است و نه عملی. با این حرف ما نمی‌خواهیم بگوییم که معنی معنایی حقیقی داشت که در حاکمیت پوچی در سیر و حرکت بود. کلمات کلیدی، همچون «عدالت» یا «جامعه»، باید مدام مورد پرسش قرار گیرند، برای اینکه معنای آنها یکسره تردیدپذیر است. فلسفه و سیاست یا حتی فلسفهٔ سیاسی در ظاهر کار می‌کنند، و در هرگام تعادلشان را از دست می‌دهند و به سویی متمایل می‌شوند. ناچارم این را یک بار دیگر بگویم: در آنچه می‌کوشم درباره‌اش فکر کنم ــبی‌آنکه فلسفه ببافم یا به متافیزیک بپردازم ــاصطلاحاتی همچون «جامعه» یا «عدالت»، انتزاعیند. چه کسی هرگز می‌تواند بگوید که کلماتی چنین مطلق و درعین‌حال مبهم چه بودند، چه هستند، یا چه خواهند بود؟

☐ داوِ بازی آتی فکر شما ــاگر نگوییم فلسفهٔ شما ــچه خواهد بود؟

☐ داوِ بازی آینده همان داوی است که قبلاً در کار بود. «همان» به معنای یکسان نیست، و دیگر و متفاوت را نیز شامل می‌شود. در حالی که والاترین داوِ بازی انسان ــحتی اگر خودش نداند ــجهان است، و (والاترین) داوِ بازی جهان انسان است، چه باید اندیشید و چه باید کرد؟ حرکت در جهات مختلف دگردیسی «همان»، تلاش در راه فکرکردن بر مبنای نااندیشه‌ای که ما را مخاطب می‌سازد، این است وظیفه‌ای که در برابر تمام تفکرات گذشته ـ حال ـ آینده قرار دارد. همزمان با این کارها، خود را تا حدودی از بودن (در مقام فعل و اسم) رهاندن، از حاکمیت دستوری و منطقی

ـ هستی‌شناختی فعل ربطیِ «است» سرتافتن، تکاندن هرگزاره‌ای از سر تا ته؛ این است راه ممکنی که باید پیمود، به شرط آنکه همه چیز را در «شدن» مدفون نسازیم.

دسامبر ۱۹۹۳

۱۱

رمان نو و ادبیات امروز غرب

گفت‌وگو با:

ناتالی ساروت

آلن رُب‌گری‌یه

میشل بوتور



ناتالی ساروت

Nathalie Sarraute

☐ به نظر بسیاری شما همواره یکی از ارکان رمان نو بوده‌اید. به ماجرای رمان نو چگونه می‌نگرید؟ آیا از نظر شما رمان نو داستانی کهنه است یا آنکه معتقدید هنوز هم کنونی است؟

☐ فکر می‌کنم جنبش رمان نو بسیار سودمند بود، اما این جنبش بسیار پراکنده بود. به نظر من، جنبش رمان نو در سال ۱۹۷۵ با کتاب من، عصر بدگمانی، آغاز شد، اما در ضمن باید گفت که از نویسندگان بسیار گوناگونی شکل گرفته بود و هریک از این نویسندگان نوشتن را در راهی متفاوت پی گرفتند. هیچ وجه مشترکی میان این نویسندگان وجود نداشت جز این اندیشه که رمان، مانند هر شکل دیگری از هنر، باید پیوسته نو باشد.

☐ اکنون از رمان نو چه باقی مانده است؟

□ من معتقدم که از رمان نو جز نویسندگانش چیزی باقی نمانده است، یعنی افرادی چون کلود سیمون یا آلن رُب گری‌یه یا خود من که هنوز هم می‌نویسیم.

□ میشل بوتور می‌گفت: رمان نو یک مکتب نیست، بلکه یک جنبش تاریخی است. در این مورد چگونه فکر می‌کنید؟

□ من با میشل بوتور موافقم. رمان نو یک مکتب نیست. بلکه، همان‌طور که او می‌گوید، از نویسندگانی تشکیل شده است که با نظر من در عصر بدگمانی همعقیده بودند و می‌خواستند رمان نو شود؛ نو شدنی از آن دست که در هر شکل دیگری از هنر وجود دارد. در واقع آلن رُب‌گری‌یه اولین کسی بود که در اندیشهٔ تشکیل جنبشی برای مقابله با ادبیات سنتی بود. او هنگام انتشار عصر بدگمانی همراه با ژروم لندوَن انتشارات می‌نویی را سرپرستی می‌کرد. او سخت مجذوب کتاب من شده بود، به همین دلیل در سال ۱۹۵۷ کتاب واکنش‌ها (*Tropismes*) را، که در سال ۱۹۳۹ نزد ناشر جوانی به‌نام روبر دونوئل منتشر کرده بودم و مورد توجه قرار نگرفته بود، تجدید چاپ کرد. با تجدید چاپ واکنش‌ها و عصر بدگمانی و انتشار حسادت، اثر آلن رُب‌گری‌یه، هیاهویی از جانب منتقدان سنتی به‌راه افتاد. امیل هانریو (Henriot) به ما حمله کرد و گفت که می‌توان از آثار ما با عنوان رمان نو سخن گفت. آلن رُب‌گری‌یه با انتشار مقاله‌ای دربارهٔ عصر بدگمانی در مجلهٔ کریتیک (*Critique*) به او پاسخ داد و جنبش رمان نو را شهرت بخشید. اما، در حقیقت، آثار همهٔ نویسندگانی که این جنبش را تشکیل می‌دادند بسیار متفاوت و گاه متضاد بود.

□ آیا ارتباط خود را با دیگر نویسندگان رمان نو حفظ کردید؟

□ در حقیقت من هرگز با آنها ارتباطی نداشته‌ام. دیداری هم

نداشتیم. می‌دانید رمان نو هیچ‌گاه گروهی از افراد نبود که مانند سوررئالیست‌ها با هم کار کنند. خیلی کم همدیگر را می‌دیدیم و هرکس برای خود می‌نوشت. البته من سخنرانیهایی دربارهٔ رمان نو داشتم؛ دیگر نویسندگان رمان نو، مثل آلن رُب‌گری‌یه هم مقاله‌هایی دربارهٔ رمان نو نوشته‌اند؛ اما هیچ‌وقت گروه منجسمی از روشنفکران و رمان‌نویسان نبودیم.

□ فکر می‌کنید می‌توان در نوشته‌های شما از یک ویژگی زنانهٔ رمان نو سخن گفت؟

□ به‌هیچ‌وجه. به نظر من ادبیات زنانه به‌معنی دقیق آن وجود ندارد، همان‌طور که نمی‌توان از موسیقی زنانه یا فلسفهٔ زنانه سخن گفت. به نظر من فقط ادبیات وجود دارد. البته می‌توان از نویسندگان زن، مانند خواهران برونته یا ویرجینیا وولف، سخن گفت. اما موقعی که آثار آنها را می‌خوانم، به هیچ وجه احساس نمی‌کنم که یک نوشتهٔ زنانه می‌خوانم. من معتقدم زمانی که یک نویسنده می‌نویسد، «منِ» او وجود ندارد. این در مورد رمان نو بیشتر صدق می‌کند. در رمان نو موضوع به‌خودی‌خود مهم نیست، آنچه اهمیت دارد شکل و فرمی است که با آن به این موضوع زندگی می‌بخشند تا به خواننده منتقل شود. به‌نظر من توصیف چیزها اهمیتی ناچیز دارد. در مقابل، آنچه اهمیت دارد جنبش درونی نوشتار است. بنابراین، آنچه درواقع به آن توجه دارم، جنبش مداوم درون نوشتار است که زندگی را به‌طور پیوسته دگرگون می‌کند. اینکه بعد از آن تصمیم بگیرم که رمان زنانه است یا مردانه هیچ اهمیتی ندارد، ابلهانه است که رمان را از روی جنسیت نویسنده داوری کنیم.

□ پس شما هنگام نوشتن به زن بودن خود فکر نمی‌کنید؟

□ هیچ‌وقت. وقتی می‌نویسم به آنچه هستم فکر نمی‌کنم، بلکه به آن

چیزی که می‌نویسم فکر می‌کنم. من کاملاً روی کارم متمرکز می‌شوم. هر بخش از رمان برای من در حکم یک کتاب تازه است.

□ در جایی خوانده‌ام که گفته‌اید نوشتن برای شما کاری رنج‌آور است. منظورتان از این حرف چیست؟

□ در واقع می‌خواستم بگویم رنجی که نوشتن می‌آفریند، همان رنج هستی است. زندگی بدون این رنج معنایی نخواهد داشت. به‌همین دلیل غرق شدن در نوشتار برایم دشوار است، چراکه هر بار احساس خطر می‌کنم. اما این خطر درعین‌حال برایم ضروری هم هست. بدون این خطر احساس می‌کنم زنده نیستم.

□ آیا می‌توان از این رنج نوشتن چون شکلی از لذت سخن گفت؟

□ البته. نوشتن همیشه کاری لذتبخش و درعین‌حال رنج‌آور است. درکار نوشتن همیشه رویاروی موانع هستیم و این همان چیزی است که زیبایی نوشتار را موجب می‌شود. هرچه نوشتار مشکلات بیشتری پیش پایم بگذارد، بیشتر مرا به ادامهٔ نوشتن برمی‌انگیزد.

□ آیا روی نوشته‌هایتان زیاد کار می‌کنید؟

□ بله خیلی زیاد. گاه نوشتن یک کتاب شش تا هفت سال وقتم را می‌گیرد. به کتابهایم و تاریخ انتشارشان نگاه کنید. واکنش‌ها در سال ۱۹۳۹ منتشر شد، تصویر یک ناشناس (*Portrait d´un incon u*) در سال ۱۹۴۹، مارترو (*Martereau*) در سال ۱۹۵۳، و پلانتاریوم (*Planetarium*) در سال ۱۹۵۹ منتشر شدند. برای نوشتن یک رمان به‌طور متوسط شش سال وقت می‌گذارم.

□ آیا رمان‌های قدیمیتان را بازخوانی می‌کنید؟

□ تقریباً هیچ‌وقت. از من خواستند همهٔ نوشته‌هایم را برای انتشار مجموعهٔ کامل آثارم در مجموعهٔ «پلیاد» (Pleiade) بازخوانی کنم، اما تقریباً هیچ تغییری در نوشته‌هایم ایجاد نکردم.

از نظر من تغییر هر چیزی غیرممکن است، چون من دیگر همان آدمی نیستم که ۳۰ یا ۵۰ سال پیش آنها را نوشته است. به‌محض نوشتن یک کتاب، دیگر آن کتاب برایم تمام شده‌است و دیگر دوست ندارم مثل یک خواننده آن را از بیرون نگاه کنم.

□ از نظر شما «خواندن» (lecture) چیست؟

□ من «خواندن» را نوعی زمزمهٔ درونی می‌دانم. هنگام نوشتن، نوشته‌ام را می‌خوانم و به این ترتیب کلماتی راکه نوشته‌ام می‌شنوم. از نظر من «خواندن» حقیقی همین است: شنیدن ریتم جمله‌ها.

□ پس در نوشتهٔ شما ریتمی هم وجود دارد؟

□ شصت سال است که به این شیوه می‌نویسم و این ریتم را حفظ کرده‌ام. من هرروز صبح به یک کافه می‌روم و در آن جا می‌نویسم، چون کافه جایی است که بهتر می‌توانم روی کار تمرکز کنم، درعین‌حال محیطی زنده هم هست، زیرا در اطرافم مردم هستند. در کافه، هم از تمامی مسائلم دور هستم، هم از حس زندگی سرشارم.

□ حرفهای شما این احساس را در انسان به‌وجود می‌آورد که شما در سراسر دوران نویسندگی خود با همین ریتم زندگی کرده‌اید.

□ من معتقدم که در نهایت همیشه به‌خاطر اندیشه‌ای ثابت زندگی کرده‌ام: اندیشهٔ نوشتن؛ همیشه آن چیزی را می‌گویم و می‌نویسم که باید بگویم و بنویسم. درواقع، موضوع من چندان تغییری نکرده‌است. همان‌طور که گفتم، موقعی که نوشته‌هایم را برای مجموعهٔ «پلیاد» دوباره خواندم، تقریباً هیچ تغییری در آنها ایجاد نکردم.

□ پس هنوز هم با آنچه در «عصر بدگمانی» نوشته‌اید موافقید؟

□ بله، کاملاً..

□ آیا هنوز رویهٔ شدید انتقادی خود را نسبت به روانشناسی و نقش آن در ادبیات حفظ کرده‌اید؟

□ بله، هنوز حفظ کرده‌ام. من از همهٔ این دسته‌بندیهای روانشناختی و تحلیل عواطف که در رمان‌های بزرگ گذشته وجود داشت، اما دیگر برای نویسندهٔ مدرن هیچ معنایی ندارد، متنفرم. حقیقتاً نمی‌دانم چه فایده‌ای دارد که شخصیتهای یک رمان را به‌عنوان مقوله‌های خارجی فهرست کنیم. ما دیگر در زمان بالزاک یا داستایفسکی زندگی نمی‌کنیم. نمی‌توانیم تیپهای انسانی را با ساده‌سازی آنها توصیف کنیم و بگوییم که این یکی شخصیتی خسیس است و آن دیگری شخصیتی خودپسند. اگر امروز چنین کاری انجام دهیم، در دام آکادمیسمی بچگانه می‌افتیم.

در واقع فکر می‌کنم واقعیت روانشناختی امروز ما پیچیده‌تر از واقعیت روانشناختی رمان قدیم است. امروز دیگر نمی‌توان بسادگی به یک شخصیت برچسب زد، زیرا به‌طور فزاینده‌ای با پیچیدگی عظیم شخصیت روبرو هستیم. بنابراین باید توجه خود را به تغییراتی که در این شخصیت پدیدار می‌شود معطوف کنیم. ابتدا باید بتوانیم شخصیت را از چندگانگی مقوله‌ها، که سنت

رمان روانشناختی او را در آن به بند کشیده است، جدا کنیم.

□ در این صورت چه چیزی را جایگزین بیرون‌بودگی (exteriorité) روانشناختی فرویدی می‌کنید تا زیانهای این تحلیل را در ادبیات نقد کنید و در عین حال عمقی تازه به شخصیتهای رمان‌هایتان ببخشید؟

□ ترجیح می‌دهم بیشتر از «پیش‌خودآگاه» (pre-conscient) صحبت کنم تا از «ناخودآگاه» (inconscient) یعنی از «من»ی حرف بزنم که هم از نظم منطقی آگاهی فرار می‌کند و هم از توصیف سیستماتیک ناخودآگاه. اینجاست که «منِ» چندبُعدی و چندشکلی نمایان می‌شود که سعی دارم آهسته آهسته به چنگش بیاورم، درست مثل اینکه فیلمی را با دور کند تماشا کنید. به آنچه در این شخصیت می‌گذرد نگاه می‌کنم، و بدون آنکه از همان آغاز یک برچسب روانشناختی مثل عقدهٔ اودیپ یا چیزی دیگر به آن بزنم، تغییر و تحول آن را می‌بینم.

□ واژهٔ «فیلم» را به زبان آوردید. مایلم نظر شما را دربارهٔ سینمای قرن بیستم بدانم. آیا سینماگرانی هستند که دوستشان داشته باشید

□ من به سینما به چشم یک هنر بزرگ مثل موسیقی یا نقاشی نگاه می‌کنم، اما حالا که دیگر پیر شده‌ام کمتر به سینما می‌روم. در یک دورهٔ خاص، زیاد فیلم می‌دیدم. فلینی را بسیار دوست دارم و به نظرم در کار خود یک استاد واقعی است. هشت‌ونیم فلینی فیلم بزرگی است.

□ دربارهٔ سینماگران فرانسوی چه نظری دارید؟

□ البته من هم مثل همه، کلاسیک‌های سینمای فرانسه را می‌شناسم:

رنوار، کارنه، دووی‌ویه (Duvivier)... موج نو هم بسیار جالب است، بویژه اولین فیلمهای گُدار مثل ازنفس‌افتاده.

□ آیا هیچ‌وقت اتفاق افتاده که بین نوشته‌هایتان و سینما نزدیکیهایی به‌وجود آورید؟

□ هیچ‌وقت. من هیچ‌وقت بین هنرهای مختلف مقایسه‌ای انجام نمی‌دهم.

□ در زندگی ادبیتان کدام نویسندگان بیشتر مورد توجه شما بودند؟

□ اولین اثر ادبی که مرا تحت‌تأثیر قرار داد نوشتهٔ پروست بود. سال ۱۹۲۴ بود. مطالعهٔ طرف خانهٔ سوان پروست شور نوشتن را در من بیدار کرد. کمی پس از آن اولیس جویس را و بعد از آن خانم دالووی اثر ویرجینیا وولف را خواندم. اینها در تربیت من سهمی زیاد داشتند.

□ آیا شهرت جهانی شما در برداشت شما از مفهوم «مسئولیت نویسنده» تغییری ایجاد کرده است؟

□ به نظر من چیزی به‌نام «مسئولیت نویسنده» وجود ندارد. من برای شهرت هم اهمیت قائل نیستم و، به همین دلیل، به نوشتن آنچه می‌توانم و آنچه برایم جالب است ادامه می‌دهم. می‌دانید، من مدت زیادی را بدون شهرت گذراندم و زندگیم تغییر نکرد. اولین کتابم، واکنش‌ها، در میان بی‌تفاوتی همگانی منتشر شد. فقط یک مقالهٔ ستایش‌آمیز دربارهٔ آن در گزت دو لیژ (*Gazette de liege*) نوشته شد. در مورد تصویر یک ناشناس هم، که با وجود پافشاریهای ژان پل سارتر و مقدمه‌ای که بر آن نوشته بود از سوی انتشارات

گالیمار رد شد، وضع به‌همین ترتیب بود. این کتاب را ناشر جوانی به‌نام روبر مارَن (Marin) منتشر کرد، اما فقط ۴۰۰ نسخه از آن به فروش رفت و در زمان انتشارش فقط یک مقالهٔ انتقادی دربارهٔ آن نوشته شد؛ مقاله‌ای از شخصی با نام اِروِل (Ervel) که در همین انتشارات روبر مارَن کار می‌کرد. پس از آن همه شکست، دیگر شهرت برایم مهم نیست. من همان کاری را که باید بکنم ادامه می‌دهم.

□ آیا فکر می‌کنید امروزه نویسنده می‌تواند همان نقشی را در جامعه ایفا کند که سارتر، کامو، یا مالرو در زمان خود ایفا می‌کردند؟

□ من هرگز هوادار ادبیات سیاسی نبوده‌ام. فکر می‌کنم ادبیات هنری است مثل سایر هنرها و هیچ ربطی به مسائل اجتماعی و سیاسی، که در جایی دیگر می‌تواند بسیار سودمند باشد، ندارد. تنها تعهد من نوشتن است.

□ در حال حاضر چه برنامه‌ای دارید؟ آیا کتابی در دست نوشتن دارید؟

□ به نوشتن ادامه می‌دهم، روی کتابی کار می‌کنم که از قطعات کوتاه تشکیل می‌شود. نمی‌دانم چه موقع تمام خواهد شد، اما برای اینکه به‌شکل کتاب منتشر شود، به اندازهٔ کافی پُربرگ هست. این کتاب در همان سبک واکنش‌ها یا کاربرد کلام (*L'usage de la parole*) است.

□ هنگام بازنگری آثار و زندگیتان چه احساسی دارید؟ فکر می‌کنید چیزهایی برای دوباره دیدن یا کارهایی برای انجام دادن وجود داشته است که فرصت انجامش را نداشته‌اید؟

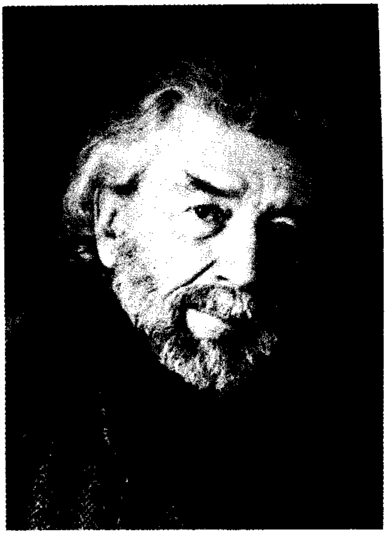
□ من چندان به خود نگاه نمی‌کنم؛ تا جایی که ممکن باشد کمتر به

کارهای گذشته‌ام نگاه می‌کنم. من هیچ‌وقت به آثارم بازنگرانه نگاه نکرده‌ام. فقط به چیزهایی می‌پردازم که در لحظه، لحظهٔ حاضر، توجهم را جلب می‌کند. بازخوانی کارهایم را دوست ندارم، چون به‌نظرم برای کار امروزم مضر است.

□ آیا نوشتن برای شما معنای خاصی دارد؟

□ نوشتن نمایانگر زندگی است، همان‌گونه که همیشه آن را نمایانده است.

ژوئیه ۱۹۹۴



آلن رُب‌گری‌یه

Alain Robbe-Grillet

□ شما در سال ۱۹۲۲ در برست متولد شدید. ایام کودکیتان چگونه شکل گرفت؟

□ من در برست متولد شدم. شش ماه را در بروتاین می‌ماندم، شش ماه دیگر را در پاریس، در یک آپارتمان ساده و معمولی واقع در محلهٔ چهاردهم. چون پدرم در پاریس کار می‌کرد. من هرگز یک سال کامل در برست نماندم بجز ایام جنگ.

خانه‌ای که در برست داشتیم یک خانهٔ ییلاقی بود. آن جا یک منطقهٔ نظامی بود و کسی حق خانه‌سازی نداشت، فقط چند خانهٔ کوچک در آن جا بود. مقابل خانه فقط میدان آموزش دیده می‌شد که حصار نداشت؛ آن جا به یک جلگه شباهت داشت و در انتهای آن دریا دیده می‌شد.

□ آیا از این ایام خاطرهٔ خاصی دارید، از دورهٔ جنگ جهانی دوم، از والدینتان، از روابطشان؟

□ البته؛ من در سال ۱۹۴۲ بیست سال داشتم. پدر و مادرم دست‌راستی‌های افراطی بودند و مثل تمام فرانسوی‌های طرفدار پِتن. به نوعی هم تمایلات فاشیستی در آنها وجود داشت. درهم‌شکستن ارتش فرانسه آشکارا برای آنها دردناک بود. می‌دانید که ارتش فرانسه کاملاً در مقابل ارتش آلمان درهم شکست و بکلی از بین رفت. پدر و مادرم آلمان را می‌ستودند، خود من هم آلمان را تحسین می‌کردم. بنابراین، جنگ جهانی را خوب به‌خاطر دارم، و ورود اولین آلمانی‌ها را. لابد به‌خاطر دارید که من در بخشی از کتاب درون لابیرنت از یک موتور با دو سرباز آلمانی صحبت می‌کنم. اینها اولین آلمانی‌هایی بودند که من دیدم.

□ شما که طرفدار آلمانی‌ها نبودید ...

□ چرا، چرا؛ فکر من فکر پدر و مادرم بود... توجه داشته باشید که بخشی اعظم از بروتاین تحت نفوذ انگلیسی‌ها بود و اهالی بروتاین دشمنان واقعی خود را انگلیسی‌ها می‌دانستند. بعد از شکست فرانسه هم این وضع تشدید شد. چون گروهی از انگلیسی‌ها فعالانه در جنگ شرکت کردند و گروه دیگر هم بعداً وارد جنگ شدند و در «مِرسِل کبیر» نیروی دریایی فرانسه را بکلی ویران کردند. تقریباً دوهزار نفر در این درگیریها کشته شدند و این جنایتی بود که اهالی بروتاین هرگز آن را نخواهند بخشید.از طرفی، والدین من روحیه‌ای کاملاً اروپایی داشتند و خود من هم خیلی اروپایی فکر می‌کردم. آنها این تصور عالی را داشتند که اگر فرانسه و آلمان با هم متحد شوند، اروپا وضع بهتری پیدا خواهد کرد.

□ این ایدهٔ بیسمارک هم بود.

□ بله؛ و پدر و مادر من اعتقاد داشتند که این جنگ کاملاً بیهوده است. مسئله این بود که ما چون نتوانستیم و قادر نبودیم با آلمان فاتح متحد شویم، بنابراین، به‌عنوان مغلوب با آلمان متحد شدیم. دو فکر وجود داشت: جنگ بر علیه انگلستان و مبارزه با کمونیسم، که هر دو مورد محرکهایی مهم برای جناح راست فرانسه محسوب می‌شد... البته روشن است که ما هیچ‌گونه گرایشی به هیتلر نداشتیم. او علناً یک دیوانهٔ تمام‌عیار بود. اما به موسولینی و فرانکو گرایش داشتیم، یعنی به کسانی که دیکتاتورهای «آرام» محسوب می‌شدند و گذشت بیشتری داشتند، یعنی یک‌جور روحیهٔ پدری داشتند. فرانکو مثل پِتَن یک پدر نیکوکار بود، در حالی که هیتلر آشکارا شخصیتی خون‌آشام داشت. یک ناسیونالیست دیوانه مثل صدام حسین.

□ آیا در این زمان تعهد سیاسی هم داشتید؟

□ نه، فقط نوعی اعتقاد سیاسی بود و، هنگام آزادی فرانسه از چنگ نازیسم، ما واقعیت رژیم نازی را بیشتر شناختیم. من، مثل تمام جوانانی که در سال ۱۹۲۲ متولد شده بودند، تبعید شدم؛ نه به اردوگاههای مرگ بلکه برای کار اجباری. بنابراین یک سال‌ونیمی را در آلمان زندگی کردم که هنوز در حال جنگ بود.

آلمان کشوری بود ظاهراً تمیز و آرام؛ تمام تبلیغات آلمان مربوط می‌شد به کار، خانواده، بچه‌های کوچک موبوری که سرود می‌خواندند و کارگرانی که روی شانه‌هایشان بیل داشتند. این تبلیغات در واقع با نوعی واقعیت رژیم مرتبط بود. اما جنون حاکم بر رژیم آلمان در ظاهر به چشم نمی‌آمد. ظاهر رژیم اطمینان‌بخش و آرام بود و آنچه در ظاهر دیده نمی‌شد «رژیم پلیسی» بود. رژیم هیتلر شباهتی به «نظام پیشاهنگی» داشت و فعالیت جوانان از ظاهری

آرام و اطمینان‌بخش برخوردار بود. درحالی‌که در شوروی دیده می‌شد که پلیس چه‌کار می‌کند. اما آنجا نه؛ در آلمان خیلی حساب‌شده عمل کرده بودند.

□ ولی در دهۀ ۳۰، آشکارا دیده شد که پلیس آلمان چکار می‌کند...

□ بله، در آغاز همین‌طور بود. یعنی زمانی که هیتلر قدرت را در دست می‌گرفت، خشونت آشکارا دیده شد. اما در اواخر دهۀ ۱۹۳۰ آرامش کاملاً حکمفرما شد. ملت آلمان ته‌دلشان ناسیونال‌سوسیالیست بودند. رژیم آلمان یک رژیم سوسیالیستی بود، چون پیشرفته‌ترین نوع امنیت اجتماعی را در دنیا داشت. نشانی از بیکاری و تورم نبود، اقتصاد آلمان وضعیتی عالی داشت. بنابراین جای تعجب نبود که آلمانی‌های دیگر، مثلاً آلمانی‌های اتریشی، دلشان می‌خواست به آلمان ملحق شوند، آلمانی که در اوج موفقیت بسر می‌برد.

□ در فرهنگ آلمانی چه بود که شما را به خود جذب می‌کرد، جنبۀ اوتوپیایی آن؟

□ چیزی که مرا مجذوب آلمان می‌کرد، همان فرهنگ آلمان بود؛ یعنی آلمانی که گوته و کافکا و هوسرل را در دامان خود پرورش داده بود، یعنی ادبیات و فلسفه و حتی موسیقی آلمان. من شیفتۀ واگنر هستم، البته نه خود او، بلکه موسیقیش. بخشی عمده از دنیای موسیقی مرا آلمان تشکیل می‌دهد. بتهوون، باخ، واگنر، مالر، شوئنبرگ. ... اما نکتۀ دیگری هم هست: در ایام کودکی، من طرفدار حکومت مبتنی بر نظم بودم درحالی‌که در جمهوری سوم فرانسه خبری از این نظم نبود؛ رژیمی بود کاملاً آسیب‌پذیر. و جبهۀ مردمی (Front Populaire) هم چیزی را سازماندهی نکرد. یعنی نظمی را بر جامعه حاکم نکرد. اعتصابات، احزاب کمونیستی، همۀ اینها موجب ترس و وحشت

دوستداران نظم می‌شد. اصلاً چیزی به اسم دولت وجود نداشت، چیزی که بود تغییر مداوم دولتها بود به دلیل تلفیقات سیاسی. ...

خوب، این سؤال مطرح است که اصلاً چرا فرانسوی‌ها طرفدار پتن بودند؟ چون پتن بیشتر از هر کس جمهوریخواه بود. حالا می‌گویند پتن فلان کرد و بهمان کرد، ظلم کرد، صدای مردم را در گلو خفه کرد؛ بله، کسی منکر این نیست. اما پتن صدای ملت فرانسه را با توافق خود آنها خفه کرد. این مجلس بود که سررشتهٔ دولت فرانسه را به دست پتن داد. دولت پتن یک دولت قانونی بود. این نماینده‌ها بودند که به مجلس آمدند و قدرت را به دست پتن سپردند و ملت فرانسه این عمل را پذیرفت و تأیید کرد: ۸۵درصد مردم فرانسه طرفدار پتن بودند. جمهوری سوم فرانسه در نهایت کار خود وضعی بسیار مفتضح داشت، دچار بدترین نوع شکست شده بود. ارتشی هم که فرانسه برای جنگ آماده کرد، دسته گلی بود که همین جمهوری به آب داد. فرانسه در تنگنا قرار گرفته بود و به سبب پیمانی که بسته بود چاره‌ای جز این نداشت که در جنگ از لهستان و مناطق دیگر دفاع کند. اما با کدام نیرو؟ فرانسه نیروی هوایی کاملاً پاشیده‌ای داشت.

بعد، فرانسه را ناچار کردند در مونیخ بر سر میز بنشیند و پای قرارداد تسلیم را امضا کند. درواقع، همان‌طور که لئون بلوم می‌گفت: آلمانی‌های جنوب شرقی آلمانی هستند؛ آنها اگر بخواهند به نام حقوق بشر سرنوشتشان را خودشان تعیین کنند، کاملاً حق دارند به آلمان ملحق شوند. و بعد قرارداد ورسای که یک اشتباه بزرگ بود و ما هنوز شاهد عواقب زیانبار آن هستیم. هدف این بود که آلمان شکست‌خورده را تجزیه کنند، که نوعی تحقیر محسوب می‌شد. هیتلر حاصل قرارداد ورسای بود، چون همپیمانان ورسای قصد داشتند موجبات خواری و خفت آلمان را فراهم آورند. بنابراین آشکار بود که چنین شخصیتی به‌وجود خواهد آمد.

□ آیا علاقهٔ شما به نظم در آن دوره ارتباطی با علاقه‌تان به علم ندارد؟

□ حقیقتاً نمی‌دانم. چون من هنوز به علم علاقه‌مندم ولی به نظم کمتر.

□ من به این دلیل به این مورد اشاره می‌کنم که شما بعدها به یک عصیانگر تبدیل شدید، هم در کار رمان‌نویسی‌تان هم در مواضع اجتماعی‌تان.

□ من پس از سقوط رایش سوم به این نکته پی بردم که نظم یک خطر است، یک جنون وحشتناک، همه تصور می‌کردند که اردوگاههای مرگ اردوگاههای کار است. هیچ‌کس به این فکر نمی‌کرد که این اردوگاهها در واقع اردوگاههای مرگ است و آلمانی‌ها یا از این موضوع خبر نداشتند یا خودشان را به بی‌خبری می‌زدند. البته از طرفی باید گفت که هرگز در خاک آلمان «اتاق گاز» وجود نداشته است. فقط در خاک لهستان «اتاق گاز» بود.

□ اما همین زخم بود که شما را به سمت نوشتن سوق داد. به جمله‌ای که آدورنو گفته بود فکر می‌کنم: "پس از آشویتس هرگونه اقدام به نوشتن داستان یا سرودن شعر عملی کاملاً بیهوده است."

□ والری گفته است: "دو خطر دنیا را تهدید می‌کند: نظم و بی‌نظمی." تمام رمان‌های من همین را نشان می‌دهند: جنگ بین نظم و بی‌نظمی. جالب است که کلود سیمون نیز این جملهٔ والری را در یکی از رمان‌هایش به کار گرفته است. مثلاً یکی از وجوه شاخص رمان حسادت (*La Jalousie*) یک ذهن استعمارگر است که سعی می‌کند نظم را تحکیم کند. در واقع، او جنون دارد زیرا درختهای موزش را می‌شمارد، درحالی‌که یک موزکار هرگز درختهای موزش را نمی‌شمارد. در ذهن این راوی غایب یک جور «روان‌پریشی» (névrose) نظم وجود دارد و در پیرامون او هرچه هست بی‌نظمی است؛ یعنی سیاهپوستها، طبیعت استوایی، و زن خود او؛ که اینها از نظر او بی‌نظمی

محسوب می‌شوند. و من گمان می‌کنم که در همهٔ رمان‌هایم همین نکته وجود دارد: جنگ در داخل متن. یعنی جنگ متن با خود متن.

▢ به همین جهت در مورد شما می‌توان گفت که یک رمان‌نویس هگلی هستید؟

▢ البته، کاملاً همین‌طور است.

▢ آیا زیاد تحت‌تأثیر فلسفه بوده‌اید؟

▢ من فلسفهٔ آلمان را از طریق سارتر کشف کردم. سارتر فیلسوف بزرگی نبود. او یک مروّج بزرگ بود. از طریق او بود که در آن زمان می‌شد سه‌تا «هـ» (H) را شناخت: هگل، هوسرل، هایدگر. سارتر مقالات کوتاهی دربارهٔ هوسرل دارد که برای مردم عادی نوشته شده و در بخش نخست موقعیت‌ها (*Situations*) به چاپ رسیده است. من از همین‌جا شروع کردم و بعد رفتم به سراغ آثار مهم فلسفی.

▢ آیا ابتدا فلسفه را شروع کردید و بعد ادبیات را، یا برعکس، یا اینکه هردو را با هم و به‌طور همزمان؟

▢ من ادبیات و فلسفه را به‌طور همزمان مطالعه می‌کردم. گمان می‌کردم که هردو به یک چیز واحد اشاره دارند و در یک نقطه به هم می‌رسند: چرا من نهایتاً شروع کردم به نوشتن رمان؟ برای اینکه تلاش کنم تا به این سؤال بی‌جواب پاسخ بدهم که من چیستم و این‌جا چکار می‌کنم؟ این سؤال اصلی متافیزیک و هستی‌شناسی است: من چیستم و در جهان چکار می‌کنم؟

اگر در آغاز به‌نظر می‌رسید که فهمیدن رمان‌های من دشوار است، به این

علت بود که در ابتدا یک نویسندهٔ مد روز بودم. خواننده نداشتم و این باورنکردنی بود، باورنکردنی. مقاله‌های مفصلی دربارهٔ من می‌نوشتند تا توضیح بدهند و ثابت کنند که من دیوانه‌ام و آثارم غیرقابل‌خواندن. بدیهی است کسانی هم مثل رولان بارت، ژنت، و بلانشو بودند که مقالاتی جالب در این زمینه نوشتند، اما نوشته‌هایشان در مجلاتی چاپ می‌شد که کمترین تأثیری بر عموم نداشت.

این هفته‌نامه‌ها هستند که برای نویسنده خواننده جمع می‌کنند. تمام مقالاتی که دربارهٔ من نوشتند به‌قدری منفی بود که وقتی رمان حسادت چاپ شد، که سومین رمان من محسوب می‌شد، فروش زیادی نکرد؛ با وجود اینکه فوق‌العاده مشهور شده بود. یعنی فقط **۳۵۰** نسخه، آن هم در یک سال. درحالی‌که هم‌اکنون همین کتاب **۵۰۰۰** نسخه در سال فروش می‌رود. خواننده‌ها بعداً فهمیدند که این رمان چیست، یعنی زمانی که از مد افتاده بود. من الان می‌توانم از طریق همین کار نویسندگی براحتی امرار معاش کنم، ولی نویسندهٔ مد روز نیستم.

□ در واقع، قبل از اینکه نظر و نگرش خوانندگان شکل بگیرد، میان خود روشنفکران موجی پدید آمده بود و رمان نو مد شده بود، این‌طور نیست؟

□ ژان کوکتو گفته است که باید از چنگ این موجها نجات پیدا کرد و پس از فرونشستن موج به بقا ادامه داد. رمان نو هم به همین شیوه بقا یافت. رمان نونویسان دیگر هم همین‌طور. مثلاً مارگریت دوراس از نویسندگان دشوارنویس بود، اما حالا رمان او در فهرست پرفروشها قرار گرفته است.

□ شاید هم به این دلیل که بدفهمی‌های زیادی در مورد رمان نو وجود داشت، مجبور شدید مقالات انتقادی در مورد رمان نو بنویسید؟

□ بله، مقالات انتقادی که در این زمینه نوشتم بسیار ساده بود، چون جنبهٔ تبلیغی داشت و همین امر سبب شد که بدفهمی‌های بیشتری ایجاد شود. مثلاً خود من اهمیت بیشتری برای رمان‌هایم قائل بودم و متونی را که مثلاً به‌عنوان تئوری نوشته بودم زیاد جدی نمی‌گرفتم.

تئوری ادبی، در نظر من، مثل هر علم دیگر، نوعی چارچوب نظری محسوب می‌شود، نوعی تفحص یا تفکر تجریدی. اما نمی‌تواند حقیقت ادبیات را تمام و کمال بیان کند. تئوری ادبیات در خود ادبیات است. مثلاً از کتابهای من، کتاب دربارهٔ رمان نو (*Pour un nouveau roman*) بیشترین فروش را در کشورهای غربی داشته است. اما بدفهمی ناشی از نوشته‌های دیگران خیلی مضرتر بوده است. برای مثال، مسئلهٔ «عینیت»؛ من از همان آغاز، از همان سالهای دههٔ ۱۹۵۰، مخالفتم را با «عینیت» اعلام کرده‌ام. من به هیچ وجه نمی‌خواهم عینیت‌گرا باشم و باید به این نکته توجه داشت که رمان نو فقط خواهان «ذهنیت» است. در رئالیسم، تمام مفاهیم، منسجم و یکپارچه‌اند: دنیا منسجم است، راوی قادر مطلق است؛ درنتیجه، اعتماد مطلق خواننده برانگیخته می‌شود. مثلاً بالزاک در آثارش همین اطمینان و اعتماد را ایجاد می‌کند. یعنی داستان او را می‌خوانید، آن را باور می‌کنید. اما در بیگانه آلبر کامو دیگر نمی‌توان اعتماد داشت. یکی از مواردی که خواندن آثار نویسندگان رمان نو را آشکارا در ابتدا دشوار ساخته است این است که متن مدام مثل یک تله عمل می‌کند. یعنی خواننده نمی‌تواند متنی را که می‌خواند باور کند. چیزهایی فاش می‌شود و بعد هر آنچه فاش شده‌است در پردهٔ ابهام فرو می‌رود و از نظر ناپدید می‌شود. ... اما دربارهٔ رئالیسم؛ رئالیسم ایدئولوژیِ احاطهٔ کامل بر مفاهیم است، یعنی دنیا کاملاً مفهوم دارد و رئالیسم عبارت است از بازیافتن این مفهوم و توصیف آن. اما بدیهی است که واقعیت‌گرایی (رئالیسم) و واقعیت دو مسئلهٔ کاملاً جدا هستند و رئالیسم هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد. مثلاً یکی از ویژگیهای رمان‌های بالزاک کاراکتر است، شخصیتِ داستانی است. این «شخصیت» بخشی از رئالیسم بالزاک

محسوب می‌شود، یعنی یک پدیدهٔ منسجم و یکپارچه است و کاملاً می‌توان خصوصیات او را تشریح کرد. اما این شخصیت واقعیت ندارد، یعنی در واقع وجود ندارد. می‌توان گفت که واقعیت به نظم روانکاوانهٔ جهان نزدیکتر است. مثلاً وقتی تناقضات کانتی در رمان وجود دارد، می‌گویند که این رمان رئالیستی نیست. اگر این‌طور است، پس دنیا هم یک پدیدهٔ رئالیستی نیست چون پر از تناقضات است، تناقضات پایان‌ناپذیر. عجیب است که ۱۵۰ سال بعد از هگل، ایدئولوژی رئالیستی هنوز مسلط است... فلوبر رئالیست بود چون مثل خود من وسواسی شدید در پرداختن به جزئیات و دقت در توصیف داشت. اما این هیچ چیز رئالیستی ندارد. در داستان فلوبر، سوراخهایی وجود دارد و این مغایر با رئالیسم است. چون در رئالیسم، محیط داستان باید یکپارچه باشد. فلوبر بارها در یادداشتها و نامه‌هایش به این نکته اشاره کرده است که چه رابطهٔ مبهمی در نوشتن داستان و رئالیسم وجود دارد. فلوبر در نامه‌ای به لوئیز کوله نقل می‌کند که ناشری گفته است می‌خواهد رمان مادام بوواری را با تصاویر منتشر کند و آیا او اجازهٔ انتشار چاپ مصور رمان را می‌دهد؟ این پیشنهاد بعد از محاکمهٔ فلوبر مطرح شده بود؛ یعنی زمانی که فلوبر یک شخصیت معروف پاریسی بود. ناگفته پیداست که فلوبر این پیشنهاد را نمی‌پذیرد. او می‌نویسد که این ناشر می‌خواهد چیزهایی را با تصاویر نشان دهد که من این همه جان کنده‌ام تا پنهانشان کنم. بنابراین، آنجا نیز این تناقض نشان دادن و پنهان کردن مطرح بوده است. حجاب (voilement) و کشف حجاب (dévoilement)، چیزی که هایدگر می‌گفت. و این واقعیتی است که توصیف ادبی آشکار نمی‌سازد بلکه پنهان می‌کند. توصیف ادبی کلاه شارل بوواری در رمان فلوبر کاملاً ضدرئالیستی است. ابتدا خطوطی ترسیم می‌شود که ملهم از توصیفهای بالزاکی است. توصیفهایی کلی با بکارگیری صفات پر از معنی. فلوبر شروع می‌کند به توصیف لایه به لایه، با نوعی دقت و وسواس جنون‌آمیز و با این کار ایدهٔ کلاه آنقدر بسط می‌یابد که نهایتاً تمام فضای داستان را اشغال می‌کند. راوی به سبب همین شیء در داستان معنا پیدا می‌کند

و این درست نکته‌ای است که منتقدان رمان نو به آن توجه نکرده‌اند و برخورد جدی با ادبیات نداشته‌اند. مثلاً می‌گویند که ما ابتدا عینیت‌گرا بوده‌ایم و حالا شده‌ایم ذهنیت‌گرا، درحالی‌که سی چهل سال است که من فقط به ذهنیت توجه نشان داده‌ام و این را هم آشکارا بیان کرده‌ام. این بدفهمی بیشتر ناشی از پیکار دائمی داخل متن است. در رمان حسادت یا حتی چشم‌چران (*La Voyeur*) ذهنیت‌گرایی آشکارا وجود دارد. اما درعین‌حال، در هردو رمان، ذهن، عینیت‌گرا هم هست یعنی تکیه بر اشیاء دارد. منتقدان فرانسوی دربارهٔ پدیدارشناسی صحبت می‌کردند ولی آنان تعبیری نادرست از پدیدارشناسی داشتند. در نظر آنان، پدیده یک چیز فی‌نفسه است که خارج از حوزهٔ مشاهده‌گر آن وجود دارد. درحالی‌که هوسرل صراحتاً اعلام می‌کند که پدیدارشناسی عبارت است از قصدمندی کسی که خود را در شیء منعکس می‌سازد. حرکت وجدان در فلسفهٔ هوسرل عبارت از حرکتی است که به‌طور لاینقطع خود را منعکس می‌کند و جهان را نمایان می‌سازد. درحالی‌که حرکت وجدان در فلسفهٔ کانت حرکتی است که رو به درون دارد. من در توصیف داستانی از همین پدیدارشناسی استفاده کردم، ولی نه در مفهوم هوسرلی آن. یعنی شیء نهایتاً تبدیل به خیال می‌شود، زیرا، به گفتهٔ هوسرل، فرافکنی قصدمندانه در تمام جهات ممکن صورت می‌پذیرد حتی در عالم خیال (imaginaire).

□ گولدمن هم دربارهٔ شما مقاله‌ای نوشته است که به‌این مسئلهٔ عینیت‌گرایی اشاره می‌کند...

□ گولدمن هم بدفهمی دیگری را دامن زد. او یک نظریه‌پرداز عالی مارکسیست است، اما در مورد ادبیات از حساسیت لازم برخوردار نیست. یکی می‌گفت که گولدمن کتابی در مورد راسین منتشر کرده‌است به اسم خدای پنهان (*Le Dieu Caché*)؛ عجیب است که اصلاً نتوانسته موسیقی اشعار راسین را

دریابد و حس کند؛ درواقع، گولدمن نسبت به موسیقی شعر راسین کاملاً بی‌حس بوده است. به عقیدهٔ من، گولدمن نسبت به هرگونه نوع و شکل هنری با ذهنی کاملاً بسته برخورد می‌کرد. او مطالب واقعاً بامزه‌ای دربارهٔ من نوشت...

□ در حقیقت، مسئلهٔ واقعی او فقط مسئلهٔ رئالیسم بود و نه بیش از این.

□ بله، دقیقاً، و او بیش از پیش بر واقعیت اجتماعی تأکید داشت. مثلاً نوشته‌هایش دربارهٔ کتاب چشم‌چران عجیب و غریب است.

□ اما، گویا خودتان جایی گفته‌اید که شما هم قربانی نوعی توهم رئالیستی شده‌اید، این‌طور نیست؟ مثلاً در «چشم‌چران».

□ بله، چنین چیزی هست.

□ اما آثار شما هرگز دربارهٔ واقعیت محض نبوده‌است.

□ نه، آنها بازسازی واقعیت هستند.

□ در واقع، شما حقیقت روانشناختی خود را در برابر رئالیسم قرار می‌دهید.

□ من رئالیسم خود را در مقابل واقعیت قرار می‌دهم. چون این باور را دارم که واقعیت چیز غریب و ناشناخته‌ای است و غیرقابل‌درک و همیشه در حال تغییر. درحالی‌که رئالیسم نوعی متافیزیک است. در واقع این رئالیسم است که به داستان حرکت می‌بخشد.

□ اما از آنجا که شما به رابطهٔ حجاب و کشف حجاب هایدگری اشاره

می‌کنید، من گمان می‌کنم که مسئلهٔ حقیقت برای نویسنده مطرح است، آیا نویسنده باید در پسِ پشت واقعیت، حقیقت را جست‌وجو کند؟

□ من به حقیقت معتقد نیستم. یعنی این باور را ندارم که یک حقیقت محض و مطلق وجود دارد و بس. من به کثرت حقایق معتقدم، حقایقی که ناسازگارند و با هم تناقض دارند. درواقع، مفهوم حقیقت در این دنیا به هیچ کار نمی‌آید و فقط به درد ظلم و ستم می‌خورد. فقط جنون‌بارترین حکومتها هستند که ادعا می‌کنند حقیقت را بیان می‌کنند. هایدگر از حقیقت طبیعت سخن می‌گوید.

□ طبیعت انسانی یا اینکه خود طبیعت؟

□ طبیعت، خود طبیعت. و حتی طبیعت انسانی، مشابه همان است. اگر کسی فکر کند که طبیعی است که مردان بر زنان مسلط باشند و آریایی‌ها بر یهودی‌ها حکم برانند، در عالم هپروت بسر می‌برد و به این زودیها از عالم اوهام خویش بیرون نخواهد آمد.

□ آیا شما به همین منظور زن را به‌مثابهٔ سمبل منفی هگلی در کتاب «بازتاب آینه» (*Le Miroir qui Revient*) مطرح می‌کنید؟

□ زن همواره در ادبیات غرب و حتی ادبیات شرق عامل بی‌نظمی بوده‌است. اما کسانی هم بوده‌اند که مفهوم متفاوتی عرضه کردند و زن را به‌عنوان روح آزادی نمایاندند، مثلاً میشله. از نظر میشله نظم حاکم محصول نژاد سفید است و هر آنچه محصول نژاد سفید نباشد، بی‌نظمی محسوب می‌شود. فیلمی که من با عنوان در سراشیبی لذت ساخته‌ام در واقع اقتباسی است از کتاب ساحره اثر میشله.

□ آیا نزد شما، تحریک (provocation) شیوه‌ای برای گریز از رئالیسم است؟

□ بله، بدون شک. من خیلی دوست دارم چیزی بگویم که نباید گفت. برای مثال، در فرانسه حق نداریم بگوییم که اتاق گاز وجود نداشته است. من شخصاً فکر می‌کنم که اتاق گاز وجود داشته، اما از طرفی تمایل دارم بگویم که وجود نداشته زیرا حق نداریم چنین چیزی بگوییم. این اصلاً طبیعی نیست که قانون بیان چنین چیزی را ممنوع اعلام کند!

□ در واقع، در ماه مه ۱۹٦۸ شعاری هم بدین مضمون بود:«ممنوع کردن ممنوع است».

□ بله، ممنوع کردن واقعاً تکان‌دهنده و حیرت‌آور است. می‌دانید که اتاق گاز قلابی درست کردند تا به توریست‌ها نشان دهند. من حتی شنیده‌ام که ویدال ـ ناکِه (Vidal-Naquet) مورخ یهودی گفته است: "بله، این اتاقهای گاز قلابی هستند، اما کسی حق ندارد چنین چیزی بگوید." جالب‌تر اینکه، یک سیاستمدار را از فهرست انتخاباتی حزب سبزها (طرفداران محیط زیست) حذف کردند، چون گفته بود که این اتاق گاز قلابی را باید از بین برد. آدم این چیزها راکه می‌شنود واقعاً شاخ درمی‌آورد.

□ اما شما با تاریخ همیشه ارتباط داشته‌اید. اینجاست که نویسنده به‌عنوان خالق تاریخی جدید وارد میدان می‌شود.

□ من در بازتاب آینه ماجرای رزمناوی را نقل می‌کنم به‌نام Aurore که در سن‌پطرزبورگ، مقابل کاخ زمستانی تزار لنگر انداخته و مطابق تاریخ رسمی روسیه به سمت کاخ تزار شلیک کرده است. اما تمامی مورخان روس گفته‌اند که این رزمناو آنجا نبوده و در دورهٔ انقلاب به ناوگان مستقر در

اقیانوس آرام متعلق بوده و در انتهای دیگر روسیه قرار داشته است. استالین تمام مورخانی راکه به بیان حقیقت پرداختند تبعید کرد.

□ اما به دوره‌ای رسیده‌ایم که تاریخ دیگر معرف مدینهٔ فاضله نیست. آیا نویسنده می‌تواند با استفاده از ابزار زبان تصوری از مدینهٔ فاضله بسازد؟

□ می‌گویید که تاریخ دیگر مدینهٔ فاضله ندارد؟ اما مذهب هنوز معرف مدینهٔ فاضله است. نابودی تمام ایدئولوژی‌ها هرگز اتفاق نخواهد افتاد.

□ جمله‌ای از رولان بارت به فکرم می‌رسد که دربارهٔ تاریخ گفته است: "نوشتار ادبی در درون خود، هم حامل ازخودبیگانگی تاریخ است و هم حامل رویای تاریخ." امروزه کسانی هستند که از «پایان تاریخ» صحبت می‌کنند...

□ اما من به پایان تاریخ معتقد نیستم.

□ اما برای نویسنده‌ای که امروز در پایان قرن بیستم می‌نویسد، باید دشوار باشد که بخواهد اخلاق نوشتن را طرح کند، بخصوص اینکه با طیفی وسیع از انواع نگارش مواجهیم، حتی تا سطح نگارش ژورنالیستی.

□ شاید هم عملاً چنین چیزی وجود نداشته باشد. ولی ظهور آن نیز امری نامکن نیست.

□ آیا این مسئله هرگز شما را آزار نداده است؟

□ به‌هیچ‌وجه، زیرا من با هرگونه ایدئولوژی مخالفم.

□ بخصوص اینکه شما مسئلهٔ تعهد را از طریق خود نوشتن طرح می‌کنید.

□ ایدئولوژی ادبیات خود ادبیات است.

□ اما ادبیات تا چه حد می‌تواند بقا یابد و از توان نیفتد، زیرا انواع گوناگون نوشتن پدید آمده‌است و حتی صحبت از پایان عمر رمان است؟

□ این نظر بی‌اعتبار است. می‌گفتند که بعد از رمان نو دیگر چیزی وجود ندارد. ولی این‌طور نیست. رمان‌نویسان زیادی هستند که کارهایی موفق عرضه می‌کنند و رمان نو هم نمی‌نویسند، مثلاً ژان ـ فیلیپ توسن، یا پال آستر امریکایی که هر دو رمان‌نویسانی جوانند و آینده‌ای درخشان در پیش دارند. پال آستر با مسئلهٔ دوگانگی (double) سروکار دارد و این چیزی است که می‌تواند رمان‌هایی عظیم به ظهور برساند.

□ آیا از نویسندگان خارجی کسانی هستند که نظرتان را بیشتر از بقیه جلب کرده باشند؟

□ من معمولاً نویسندگان جنجالی و غوغابه‌پاکن را دوست ندارم، مثلاً گارسیا مارکز برای من بسیار ناخوشایند است. او در کوبا یک ویلای سوپرلوکس دارد. بچه‌هایش همگی در ایالات متحد درس می‌خوانند. و نهایتاً اینکه وی مخالف سرسخت امریکاست. مارکز از نظر من نویسندهٔ بزرگی نیست، ولی مثلاً کورتازار نویسنده‌ای بزرگ محسوب می‌شود. نویسندگان جنجالی دیگر هم در امریکا بودند مثل نورمن میلر، ویلیام استایرون. البته من سمپاتی زیادی نسبت به مارکز دارم، اما به‌نظرم او نویسندهٔ بزرگی نیست. آخرین نویسندهٔ بزرگ این نسل ناباکوف بود، یک نویسندهٔ بزرگ. و حالا می‌توان از پال آستر نام برد.

□ از ژاپنی‌ها چطور؟

□ اسامی چندنفرشان به ذهنم می‌رسد. یکی بود که من خیلی به او علاقه داشتم و این اواخر مُرد. اسم خوبی داشت...

□ آبه کوبو.

□ من حتی طرح کتابی را ریخته بودم که قرار بود با همکاری کوبو اجرا شود. قرارمان این بود که وی عکسهای کتاب را تهیه کند.

□ بپردازیم به رابطهٔ شما با سینما.

□ ساختن فیلمهای من برای تهیه کننده‌ها بسیار دشوار است، چون بسیار گران تمام می‌شود. البته مخاطبانی دارم ولی تعدادشان کافی نیست. بخصوص در مورد فیلم‌هایی که بیش از ۲۰ میلیون خرج دارد.

□ طرحی هم در دست اجرا دارید؟

□ بله، دو طرح دارم که تا حد زیادی هم پیش رفته است. بودجهٔ هر دو طرح هم تأمین شده است اما این حرفه دیگر آن ارزش سابق را ندارد. فیلمی که زمان نمایش آن نزدیک است و در همین بهار می‌بایستی فیلمبرداری آن را شروع می‌کردم، به علت وقوع جنگ در کامبوج به تعویق افتاد که باید از سرگرفته شود. این فیلم داستانی باید در کامبوج فیلمبرداری شود اما حوادث آن به‌هیچ‌وجه در آن جا اتفاق نمی‌افتد. فقط به دلیل چشم‌اندازهای خیال‌برانگیز کامبوج است که از آنجا استفاده می‌شود. فیلم دوم بیشتر مسئله‌آمیز است، هنرپیشهٔ اصلی فیلم کامبوج ژان یان است، که البته چیزی سنتی به حساب می‌آید. اما هنرپیشهٔ اول فیلم بعدی میکل‌آنجلو آنتونیونی است. او فلج شده است و الان هفت سالی است که فیلمی نساخته است. او در

این فیلم نقش یک افسر ارتش را خواهد داشت که شدیداً زخمی شده است و دیگر نمی‌تواند حرف بزند.

□ چرا آنتونیونی را انتخاب کردید؟ آیا به سینمای او علاقه دارید؟

□ بله، قطعاً. حتی زمانی بود که متن فیلمی را هم برای او نوشتم، درست بعد از سال گذشته در مارین‌باد، اما این طرح اجرا نشد. راستش، آلن رِنه از من خواست که فیلم را برای او توصیف کنم. من داستان فیلم را برای او نقل نکردم، من فیلم را برای او توصیف کردم. من عملاً یک کتاب فیلمبرداری نوشتم، یعنی چیزی را که تماشاگر پلان به پلان می‌بیند تحریر کردم. اما در مورد آنتونیونی کاملاً فرق داشت، اصلاً چیز دیگری بود. آنتونیونی کسی را لازم دارد که داستانی را برای او نقل کند. وقتی داشتیم صحبتهایی کلی دربارهٔ این فیلم می‌کردیم همه چیز خوب پیش می‌رفت و مسئله‌ای با هم نداشتیم. اما بعد که صحبت از جزئیات کار شد، آنتونیونی فوری پرید وسط حرفم و گفت: "تو داستانی را برایم تعریف کن تا من بگویم که روی اکران چه کار باید کرد." به او گفتم: "من نمی‌توانم، چون وقتی به یک فیلم فکر می‌کنم، به این هم فکر می‌کنم که روی اکران چه روی می‌دهد." اما آلن رِنه برخلاف آنتونیونی حرفم را قبول کرد.

□ چطور شد که خواستید با آلن رِنه همکاری کنید؟ من از این تعجب می‌کنم که شما خودتان هم می‌توانستید کار فیلمبرداری را انجام بدهید.

□ بله، اما من این فیلم را اختصاصاً برای رِنه نوشتم. تراولینگ‌هایی طولانی هم روی کاغذ آوردم ولی رِنه از آنها استفاده نکرد. درهرحال، تأثیر رِنه در این فیلم آشکار بود.

☐ منشاءِ این علاقهٔ شما به تصویر و سینما چیست؟

☐ خیلی‌ها هستند که تمایل دارند در کار سینما باشند و فیلم بسازند. من هم در فکرم بود که فیلم بسازم. اما عجیب این است که به من امکان دادند این کار را بکنم. بااین‌حال، تهیه‌کننده‌ای که تمام فیلم‌های اولم را کار کرد، با کشورهای دیگر قرارداد می‌بست. من غالباً فیلمهایم را در خارج ساخته‌ام. یکی از فیلمهایم در استانبول کار شد. آنجا بود که من با دخترکی آشنا شدم و این دختر بعداً همسر من شد. همین پیوند به‌نوعی مرا به ترکیه نزدیک کرد و نسبت به این کشور الفتی در من پدید آمد. سپس، یکی از فیلمهایم را در بلژیک ساختم، چون امکانات زیادی در آن جا بود. دو فیلم دیگرم را در چکوسلواکی ساختم چون مدیران سینمای این کشور نسبت به فیلمهای من علاقهٔ زیادی ابراز می‌کردند. حتی نامیرا۱ (*L'Immortelle*)را به زبان اسلواکی ترجمه کرده‌اند.

فیلم دوم در تونس فیلمبرداری شد. جریان از این قرار بود که وزیر فرهنگِ بورقیبه علاقهٔ زیادی به آثار من داشت و از من خواست که فیلمبرداری را در تونس انجام بدهم. خلاصه کشورهایی بودند که امکاناتی فراهم می‌آوردند و در کار تولید فیلمهایم سهیم می‌شدند. البته کامبوج حالا قادر نیست چنین نقشی به‌عهده بگیرد چون پول کافی در اختیار ندارد. صنعت فیلمسازی در کامبوج رواج ندارد و باید همهٔ لوازم مورد نیاز را به آن جا انتقال داد که بسیار دشوار می‌شود.

☐ آیا هرگز به این فکر نبوده‌اید که با گُدار همکاری کنید؟ چون کارهای او در ردیف موج نو قرار می‌گیرد...

☐ من ارج فراوانی برای گُدار قائلم اما او ارج فراوانی برای من قائل نیست. در واقع می‌شود گفت که او برایم هیچ ارجی قائل نیست. جالب اینکه،

هر بار فیلمی را تمام می‌کنم، گُدار اولین تماشاگر آن می‌شود. گمان می‌کنم که نسبت به فیلمهای من نوعی خودداری، نوعی اکراه دارد.

□ آیا به نظر شما گُدار در میان موج‌نویی‌ها رادیکال‌ترینشان محسوب می‌شود؟

□ به دلیل رادیکال بودن او نیست، بلکه به این دلیل است که او جالبترین کارگردان موج نو است. سینمای تروفو یا شابرول به‌هیچ‌وجه وابسته به موج نو نیست و کاملاً به سینمای قدیمی رئالیسم سنتی مربوط می‌شود.

□ خیلی‌ها رمان نو را با موج نو مقایسه کردند.

□ البته آثار گُدار قرابتی با رمان نو دارد، ولی آثار کسانی مثل شابرول شباهت چندانی به رمان نو ندارد، سینمای او خیلی سنتی است. اریک رومر نوعی پوچی سینمایی دارد، نوعی پرچانگی تمام و کمال.

□ کدام‌یک از کارگردانان خارجی را می‌پسندید؟

□ به‌عنوان مثال، آنتونیونی که تمام آثارش برایم جالب است. همچنین فلینی که بخش عمده‌ای از کارهای او علاقهٔ مرا جلب می‌کند و از فیلمهای اخیر خارجی، مثلاً فیلم اروپا که سروصدای فراوانی در فرانسه به‌پا کرد.

□ استروب و گارِل چطور؟ از آنها خوشتان می‌آید؟

□ استروب نه. فقط کمی گارل. اما استروب نه. کارهای او سنگین

است. استروب فیلمهای تعلیمی می‌سازد. اما فاقد طنز گُدار است... شاید استروب برای شما جالب باشد، اما برای من نه.

□ بله، کارهای او برایم جالب است. اما وندرس و گریناوِی چطور؟

□ از گریناوِی خیلی خوشم می‌آید، اما فکر می‌کنم که او زیاد حرف می‌زند. وندرس، بله، اما نه سه فیلم آخرش.

□ یعنی از اولین فیلمهای او خوشتان می‌آید؟

□ همهٔ فیلمهای او، بخصوص فیلم پاریس ـ تکزاس.

□ کار کدام سینماگر به روحیهٔ شما نزدیکتر است و احساس قرابت بیشتری نسبت به کارهای او دارید؟

□ مثلاً در فیلم وندرس، تا انتهای جهان، تمامی قسمت اول فیلم کاملاً برایم خوشایند است، که شباهت کاملی با فیلم دوست امریکایی دارد. ولی قسمت دوم فیلم برایم سنگین است. وقتی وندرس شروع به تفکر می‌کند، شباهت زیادی دارد به آنچه در آلمان می‌گویند «فلسفهٔ تراموایی».

□ آیا شما به نقاشی هم علاقه‌مندید؟

□ بله، من پرتره‌ای از سیلویا کریستل کشیده‌ام. نگاه کنید، از او یک کولاژ درست کرده‌ام. چون این ژورنال واکس زده شده، هر دو طرف آن دیده می‌شود.

☐ کولاژ زیاد کار می‌کنید؟

☐ نه، تفننی کار می‌کنم. نقاشی برای من یک‌جور تفریح است.

☐ عکاسی چطور؟

☐ عکاسی هم می‌کنم، اما نه عکاسی هنری. عکسهای خبری زیاد گرفته‌ام، مثلاً در کامبوج.

☐ و آخرین پرسش: آیا رمان جدیدی در دست دارید؟

☐ بله، مشغول نگارش جلد چهارم خاطراتم هستم، اما زیاد شتاب به خرج نمی‌دهم، چون جلد سوم تحت عنوان آخرین روزهای کورنت بتازگی به چاپ رسیده است.

تابستان ۱۹۹۳



میشل بوتور

Michel Butor

□ شما در سال ۱۹۲۶ در من‌آن‌باروئل به‌دنیا آمده‌اید. اما دوران کودکی و جوانیتان را در پاریس گذراندید. از آن سالها چه خاطراتی دارید؟ از سالهای پیش از جنگ جهانی دوم.

□ از سالهای پیش از جنگ خاطرات بسیاری دارم. از میان این خاطرات می‌توانم به نمایشگاه جهانی سال ۱۹۳۷، جبههٔ مردمی، و بویژه فکر و خیال جنگ اشاره کنم. جنگ نزدیک می‌شد. هنگامی که آغاز شد، خیال ما را راحت‌تر کرد. اما تا آغاز بشود خیلی طول کشید.

□ از کتابهایی که در آن زمان بر شما اثر گذاشت خاطره‌ای دارید؟

□ در کودکی کتابهایی خواندم که بر من تأثیر بسیار نهادند، مانند

کتابهای ژول وِرن و هزارویک شب. بعدها، در دوران جنگ جهانی دوم، آثار نویسندگان قرن نوزده و کمی هم آثار نویسندگان قرن بیست فرانسه را می‌خواندم. اما در دوران اشغال نازی‌ها پیدا کردن کتابهای نویسندگان قرن بیستم دشوار بود. موفق شدیم بعضی از مشکلات را حل کنیم. موقعیت ما تا حدودی به موقعیت روس‌ها در زمان رژیم کمونیستی شباهت داشت، یعنی تعداد کتابهای در دسترس کم بود، اما تعداد زیادی کتابهای ممنوع، بویژه کتابهای کمیاب، پنهانی دست به دست می‌چرخید.

□ آیا با دوستانتان جلسه‌های دانشجویی هم داشتید؟

□ در دوران اشغال هنوز واقعاً دانشجو نشده بودم. دبیرستان می‌رفتم، کلاس فلسفه داشتم، و پیشاهنگ بودم. از این رهگذر دوستان بسیاری پیدا کرده بودم. جلسه‌هایی هم داشتیم که با گذشت زمان اهمیت بیشتری پیدا می‌کرد.

□ آیا در میان این دوستان افراد سرشناس نیز بودند؟

□ میان این دوستان نه، اما در دوران دانشجویی در سوربون با افراد بسیار مشهوری دوست بودم. اما این به دوران پس از جنگ مربوط می‌شود.

□ آیا بعد از جنگ به تحصیل فلسفه پرداختید؟

□ ابتدا می‌خواستم ادبیات بخوانم، اما زبان لاتین و یونانی را خوب نمی‌دانستم. این بود که سراغ فلسفه رفتم. در دوران تحصیل با اشخاص مشهوری مانند ژان فرانسوا لیوتار و ژیل دلوز آشنا شدم.

□ استادان شما چه کسانی بودند؟

□ **استادان زیادی داشتم. اما دو نفر از آنها بر من بسیار تأثیر گذاشتند. یکی گاستون باشلار و دیگری ژان وال. باشلار در سوربون استاد فلسفهٔ علم بود. برای ژان وال اهمیتی زیاد قائل بودم. او از من خواست به «کالج فلسفه» بروم. در آغاز منشی این کالج بودم و سپس فعالیتهایم بیشتر شد.**

□ آیا تحت‌تأثیر ژان وال بود که به اگزیستانسیالیسم گرایش پیدا کردید؟

□ **بله. البته بعد از دوران اشغال، شخصیت سارتر بسیار مورد توجه بود. او با همهٔ مشکلات، کتاب هستی و نیستی و دو نمایشنامه به نامهای در بسته و مگسها را منتشر کرده بود. این عمل بسیار متهورانه بود، زیرا در نمایشنامه‌هایش کنایه‌هایی بسیار روشن دربارهٔ وضعیت اشغال نازی‌ها وجود داشت. مأموران سانسور به مفهوم آنها پی نبرده بودند. به همین دلیل به محض پایان اشغال، سارتر اهمیت بسیار یافت. این اهمیت پس از آزادی بیشتر شد. او استاد فلسفهٔ همهٔ فرانسه شده بود و بر همه ما نفوذ بسیار داشت.**

□ کمی از تجربه‌هایتان در «کالج فلسفه» بگویید. آیا این تجربه‌ها بعدها در کارهای ادبیتان مؤثر بود؟

□ **این مؤسسه در آغاز «کالج فلسفه» نامیده می‌شد. اما پس از مداخلهٔ وزیر آموزش و پرورش، نام آن به «سمینارهای فلسفی» تغییر کرد. در مدتی که منشی آن کالج بودم، در همهٔ کنفرانس‌ها شرکت می‌کردم. و با افراد جالبی از هر گروه آشنا شدم که چیزهای زیادی به من آموختند.**

□ افرادی مانند سارتر یا گابریل مارسل به کالج فلسفه رفت‌وآمد می‌کردند؟

□ افرادی مانند سارتر خیر. سارتر در آن زمان بسیار مشهور بود. اما گابریل مارسل را خوب می‌شناختم. در دوران آزادی، شبها جلساتی در خانه‌اش بر پا می‌کرد که در آنها به بحث و گفت‌وگوی فلسفی می‌پرداختند. من به‌طور منظم به خانه گابریل مارسل می‌رفتم.

□ آیا هنوز آثار فلسفی مطالعه می‌کنید؟

□ خیلی کم. گاهی آثار فیلسوفان را می‌خوانم، اما به عنوان نویسنده. آنچه در آثار این نویسندگان برای من جالب است، شیوهٔ نگارش و تخیل آنهاست.

□ بیشتر آثار کلاسیک را مطالعه می‌کنید یا آثار معاصران را؟

□ از نویسندگان معاصر زیاد نمی‌خوانم و چندان در جریان فلسفهٔ امروز نیستم. پس از پایان تحصیلات، از فلسفه دور شدم. بنابراین از مشاهیر کنونی فلسفه اطلاع چندانی ندارم. با رفقای قدیم روابط دوستانه‌ای دارم، اما نه با دیگران. بنابراین خود را در زمینهٔ فلسفه چندان ذی‌صلاح نمی‌دانم. فقط گاه‌گاه کتابهای فیلسوفان قدیمی را از نظر ادبی بررسی می‌کنم.

□ در فاصلهٔ گرفتن لیسانس فلسفه و ورود به دنیای ادبیات به‌عنوان رمان‌نویس، چه اتفاقاتی افتاد؟

□ پس از گرفتن لیسانس چند سالی برای گرفتن آگره گاسیون فلسفه تلاش می‌کردم. در این مدت با افرادی مانند لیوتار و لاپورت کار می‌کردم. و بعد آرزوهایم نقش بر آب شد و در امتحان آگره گاسیون رد شدم. با این حال، در دبیرستان سانس دبیر فلسفه شدم و سپس به مصر رفتم و در یکی از

دبیرستانهای آنجا به تدریس پرداختم.

☐ برای چه مدتی؟

☐ یک سال. البته قرارداد دوساله بسته بودم، اما در پایان سال اول مطلع شدم که می‌توانم به عنوان مربی دانشگاه به منچستر بروم. البته این تغییر محیط بسیار مشکل بود، اما از نظر حرفه‌ای برایم اهمیت بیشتری داشت. در انگلستان کار روی اولین رمانم، گذرگاه میلان (*Passage de Milan*)، را شروع کردم.

☐ کدام نویسندگان شما را در رسیدن به فاصلهٔ نقادانه از تمدن فرانسه یاری دادند؟

☐ از نویسندگان انگلیسی کتابهای زیادی خواندم. همین‌طور از نویسندگان آلمانی و سپس ایتالیایی و اسپانیایی. اما در آن زمان نویسنده‌ای پیشوای فکری من نبود. در دورهٔ تحصیل فلسفه شدیداً تحت‌تأثیر برگسون بودم، شیفتهٔ برگسون بودم. در دوران تحصیل فلسفه و پس از آزادسازی کشور، در حدود سالهای ۱۹۴۶، نفوذ سارتر از همه بیشتر بود. برای آگاهی در مورد سارتر، آثار گابریل مارسل را خواندم. در همین دوران مطالعهٔ کتابهای هایدگر و هوسرل را شروع کردم. اینها در آن زمان بیش از دیگران نفوذ داشتند. در زمینهٔ ادبیات، سوررئالیسم نفوذ داشت و من اهمیتی زیاد برایش قائل بودم.

☐ آیا با آندره بروتون آشنایی داشتید؟

☐ بله. آشنایی من با سوررئالیسم از طریق کتابهایی آغاز شد که در زمان جنگ مخفیانه به دستم می‌رسید و پس از آن از طریق برخی از دوستان.

در ضمن آدمهایی را می‌شناختم که با گروه سوررئالیست‌ها آشنایی داشتند. من هرگز جزو سوررئالیست‌ها نبودم، اما بسیاری از آنها را می‌شناختم. هنگامی که بروتون از سفر امریکا بازگشت، با او ملاقات کردم و همیشه با او روابط بسیار گرمی داشتم. با وجود این جزو گروه سوررئالیست‌ها نشدم. بروتون با من بسیار راحت‌تر صحبت می‌کرد تا با جوانهای گروهش. بر من نفوذ زیادی داشت. بروتون کاتالیزور خواندن بود، کاتالیزوری که چشم را به روی چیزهایی غیر از آنچه رشتهٔ کلام نشان می‌دهد می‌گشود.

□ در مصاحبه‌ای در مقدمهٔ کتاب «اقدامات لازم» (*Travaux d´Approche*)، گفته‌اید: "آنچه بیش از همه مرا از سوررئالیست‌ها متمایز می‌کند، اهمیتی است که من، برخلاف بسیاری از آنها، برای ابتذال روزمرگی قائلم." منظورتان از این حرف چه بوده است؟

□ شعر سوررئالیستی در جست‌وجوی شگفتی است، بدین معنا که در جست‌وجوی برخوردی غیرمعمول با اشیاء و کلمات است. من هم همین‌طور، اما من به درون آنچه این برخورد از آن تولید می‌شود اهمیت می‌دهم؛ به ابتذال، به ملال، به آنچه ایجاب می‌کند دنبال چیز دیگری باشیم.

□ به نظر من میان شما و سوررئالیست‌ها وجه افتراقی نیز وجود دارد. آندره بروتون در «بیانیهٔ سوررئالیسم» «از بر هم نهادن تصاویر فهرست» انتقاد می‌کند، ولی به نظر من این‌گونه تصاویر از نظر شما مثبت هستند. شما تمایل دارید تصاویر و مفاهیم را با کلمات دسته‌بندی کنید.

□ بله اینها بسیار متناقضند، زیرا در درون گروه سوررئالیست‌ها، کار اصلی پیکره‌برداری و وصله‌چسبانی بود و وصله‌چسبانی، بر هم نهادن تصاویر فهرست بود. بروتون بر اطرافیانش بویژه بر نقاشان نفوذ زیادی داشت. بعضی

مانند ماکس ارنست معتقدند که او بر من بسیار تأثیر گذاشته است. وصله‌چسبانی اهمیت زیادی داشت. به همین دلیل تصاویر فهرست بایستی موردتوجه بروتون قرارگرفته باشد اما، در واقع، فقط در بعضی متنها توجه او را جلب کرده است.

□ فکر می‌کنم شما آگاهانه سنت رمان‌نویسی کلاسیک و شیوه‌های بیان آن را نادیده می‌گیرید. آیا می‌توان گفت که شما نویسنده‌ای در حال تحول هستید. هرچند روایی‌بودن کارتان، حالت ساختاردهندهٔ موقتی دارد.

□ بله، دقیقاً همین‌طور است. همیشه کوشیده‌ام به زمان و فضا، و بی‌شک به رفتار انسانها و شیوهٔ تفکرشان،نظم بدهم. به عقیدهٔ من نوشتار دارای قدرت است و این توانایی بسیار اهمیت دارد، اما همه چیز در آن خلاصه نمی‌شود و نمی‌توان به نوشتار محدود بود.

□ نوشتن برای شما به چه معنایی است؟

□ من برای نوشتن تعریف بسیار ساده‌ای دارم: کلماتی را روی کاغذ یا چیز دیگری نوشتن.

□ اما این تسلط بر حرکت در آثار شما این توقع را نیز ایجاد می‌کند که نویسنده را از تصویر دور نگه داریم.

□ منظورتان چیست؟

□ مثلاً وضعیت تقسیم شدن نویسنده بین ضمیر «من» و «شما» در یکی از کتابهایتان به نام «تغییر» (*La modification*).

□ بله، درست است که در متن کتاب تغییر، نویسنده مستقیماً آشکار

نمی‌شود، اما در کتابهای دیگر از این کار اجتناب کرده‌ام، کتابهایی که مجبور بودم از خودم سخن بگویم و توضیح بدهم که چرا اشیاء را این‌طور یا آن‌طور می‌بینم.

در دل کتابهای من اغلب نوشته‌هایی در مورد خودم وجود دارد. در چهار تا از رمان‌هایم این کار را به روش مستقیم انجام نداده‌ام، اما در نوشته‌های بعدی ناچار بودم از خودم بگویم، نه به دلیل خودبینی بلکه برای بهتر نشان دادن آنچه درباره‌اش سخن می‌گویم.

□ نوشتن را چگونه شروع کردید؟

□ خیلی طبیعی، اما با مبارزهٔ بسیار با نوشته‌هایم. بسیار نوشتم، اما در نوشتن آنچه نوشته‌ام با مشکلات زیادی روبرو بودم. نگاهی به کتابهایی که نوشته‌ام نشان می‌دهد که شخصیتها بسادگی سخن می‌گویند. مطمئناً در اصل نوعی سادگی وجود داشته است؛ به عبارت دیگر، من بسیار صحبت می‌کنم و کلماتی به‌کار می‌برم که با حالت من نزدیکند. اکنون نیز دشواریهای بسیاری دارم و روی نوشته‌هایم زیاد کار می‌کنم و این دقیقاً به دلیل مشکلاتی است که لحن گفتار به وجود می‌آورد. به تکنیک‌هایی اندکی شبیه به تکنیک‌های شعر قدیم احتیاج دارم که به من کمک کند بنویسم و تصور خود را به کار گیرم. به همین دلیل نوشته‌هایم بسیار پرکار است. آنها را زیاد اصلاح و ویرایش می‌کنم. همیشه همین‌طور بوده است. این نیز یکی از مسائلی است که بین من و سوررئالیسم فاصله می‌اندازد. من هم می‌توانستم مانند آنها شیوهٔ نگارش اتوماتیک (ecriture automatique) را در پیش بگیرم، اما نمی‌توانم اشیاء را در آن حالت رها کنم. ممکن نیست. همیشه نیاز دارم نوشته‌ام را ویرایش کنم، هر روز بیش از پیش.

به همین دلیل نوشته‌هایم طرحریزی زیادی دارند. هدف از این طرحریزی، رسیدن به حالتی طبیعی است، اما این حالت پس از کار بسیار به دست می‌آید.

□ برای نوشتن یک کتاب چقدر وقت می‌گذارید؟

□ **به خیلی چیزها بستگی دارد. در نخستین کتابهایم به‌محض تمام شدن یک کتاب، کتاب بعدی را شروع می‌کردم. اما بعضی طرحها ده سال وقت مرا گرفت تا تحقق پیدا کند. هر چه از عمرم می‌گذرد، این کار وقت بیشتری می‌گیرد. اکنون روی کتابهایی کار می‌کنم که سی سال از تاریخ طرحریزی آنها می‌گذرد.**

□ انبوه خوانندگان فرانسه‌زبان شما را به عنوان نویسندهٔ رمان «تغییر» می‌شناسند که در سال **۱۹۵۷** جایزه «رونودو» (Renaudot) را به دست آورد. امروز در نگاه به گذشته این کتاب را چگونه می‌بینید؟

□ **این کتاب از همهٔ کتابهایم معروفتر است. کتابی است برای جوانهای دبیرستانی. بیشتر آدمهایی که این کتاب را خوانده‌اند، آدمهای چهل ساله‌ای هستند که این کتاب را در دورهٔ دبیرستان خوانده‌اند. بعضی از مقامهای دولتی یا اعضای انجمن شهر وقتی مرا می‌بینند می‌گویند کتاب تغییر را در دورهٔ دبیرستان خوانده‌اند. این تنها کتاب من است که چنین اقبالی یافت. البته این مسئله برایم اهمیت زیادی دارد، چون بعضی کتابها فراموش می‌شوند. عده‌ای این کتاب را ملال‌آور می‌دانند و برخی تحت‌تأثیر آن قرار می‌گیرند. امیدوارم سایر کتابهایم نیز چنین سرنوشتی داشته باشند.**

□ تصور نمی‌کنید چنین اقبالی داشته باشید؟

□ **به‌هیچ‌رو. این کتاب اقبال زیادی داشت.**

□ اما سومین رمان شما بود.

□ بله. اکنون یکی از کتابهایم را به‌نام کاربرد زمان *(L'Emploi de Temps)* به‌عنوان کتاب درسی منتشر کرده‌اند. این کتاب مقدم بر رمان تغییر است. امسال کاربرد زمان برای امتحان آگره گاسیون ادبیات مدرن تعیین شده است. و در دو سال آینده در برنامهٔ کنکور ورودی «دانشسرای عالی» قرار می‌گیرد. در نتیجه بسیاری از جوانها موظف می‌شوند کاربرد زمان را بخوانند. از این رهگذر بسیاری نیز دلتنگ می‌شوند، اما کسان دیگری نیز هستند که این کتاب قاعده‌ای خواهد شد برای شیوه نگاهشان به اشیاء. برای من لذت بزرگی است که این کتاب چنین سرنوشتی پیدا کند. امیدوارم سایر کتابهایم نیز چنین اقبالی داشته باشند.

□ هنگامی که نویسنده‌ای شهرت جهانی می‌یابد چه احساسی نسبت به خود پیدا می‌کند؟

□ تصور نمی‌کنم چندان مشهور باشم. ممکن است نام من شناخته شده باشد، اما کتابهایم بیش از من شناخته شده‌اند.

□ برگردیم به آثارتان. هنگام مطالعهٔ «تغییر» خواننده احساس می‌کند شما با نویسندگانی چون پروست، کافکا، و جویس از نظر فکری نزدیک هستید.

□ بله، من آثار این نویسندگان را در پایان جنگ می‌خواندم. اینها نویسندگانی هستند که کتابهایشان را با علاقه می‌خواندم. در آن زمان، این کتابها را بارها خواندم و کوشیدم تجربه‌ها و دانش این کتابها را تا حد ممکن بیرون بکشم. در مورد جویس و پروست مقاله‌هایی نوشته‌ام، اما در مورد کافکا هیچ؛ زیرا هرگز فرصتی پیش نیامد. منظورم این است که کافکا نیز از نظر من بسیار بااهمیت است.

□ پس از رمان«درجه» (*Degré*) که در سال ۱۹۶۰ منتشر شد، شما با تکنیک‌های مونتاژ و وصله‌چسبانی طرحهای استریوفونیک به کمک شیوهٔ نگارشی که از طبقه‌بندی‌های سنتی به‌دور بود، رمان را کنار گذاشتید. دقیقاً پس از رمان *Mobile*، فعالیت شعری را به‌طورجدی از سر گرفتید. علت این بازگشت به شعر چه بود؟

□ زمانی که دانشجو بودم، اشعار زیادی سرودم. شعرهایی که به شعر سوررئالیستی نزدیک بود و درعین‌حال با آن تفاوت بسیار داشت. و هنگامی که نگارش نخستین رمان خود گذرگاه میلان را شروع کردم، شعر گفتن را برای خود ممنوع کردم. زیرا می‌خواستم تمام نیرویم را صرف رمان کنم. می‌خواستم رمانم تا حد ممکن و به مفهوم عمیق شاعرانه باشد و قصد داشتم در رمان‌هایم همه چیز را مطرح کنم. اما ناگهان همهٔ این تصمیمات متوقف شد، زیرا اندیشیدم که "نه، از رمان دیگر به جایی نخواهم رسید!" این بود که دوباره به نگارش شعر پرداختم، بخصوص برای نوشتن کتابهایی دربارهٔ هنرمندان، برای کار کردن با هنرمندان. متنهایی که می‌توانست عکسها و تصاویری از هنرمندان مختلف را دربربگیرد. در زمینهٔ توصیف رشدی قابل‌ملاحظه پیدا کردم. توصیف اشیاء، رفتارها، و مناظر برای رمان فراهم شده بود. اما پس از رمان Mobile این توصیف رشد بیشتری یافت. از نظر من این رمان نشان می‌دهد چرا در مکانهای مختلف به شیوه‌های مختلف می‌اندیشیم. کتاب اول من نبوغ مکانها (*Le Genie Des lieux*) نام دارد که می‌تواند بین رمان تغییر و درجه قرار گیرد. بخشی طولانی از این کتاب به مصر اختصاص دارد. پس از آن، سفر به ایالات متحد مطرح می‌شود که سؤالات بسیاری برایم ایجاد کرد. این مسافرت مرا به این شکل توصیف که در رمان Mobile دیده می‌شود ترغیب کرد.

بعضی از مسافرتها برایم اهمیتی زیاد دارند. رمان‌های من بین دو سفر بزرگ تقسیم می‌شوند: سفر به مصر و سفر به ایالات متحد. پیش از سفر به مصر

در ضمن آدمهایی را می‌شناختم که با گروه سوررئالیست‌ها آشنایی داشتند. من هرگز جزو سوررئالیست‌ها نبودم، اما بسیاری از آنها را می‌شناختم. هنگامی که بروتون از سفر امریکا بازگشت، با او ملاقات کردم و همیشه با او روابط بسیار گرمی داشتم. با وجود این جزو گروه سوررئالیست‌ها نشدم. بروتون با من بسیار راحت‌تر صحبت می‌کرد تا با جوانهای گروهش. بر من نفوذ زیـادی داشت. بروتون کاتالیزور خواندن بود، کاتالیزوری که چشم را به روی چیزهایی غیر از آنچه رشتهٔ کلام نشان می‌دهد می‌گشود.

□ در مصاحبه‌ای در مقدمهٔ کتاب «اقدامات لازم» (*Travaux d´Approche*)، گفته‌اید: "آنچه بیش از همه مرا از سوررئالیست‌ها متمایز می‌کند، اهـمیتی است که من، برخلاف بسیاری از آنـها، بـرای ابـتذال روزمـرگی قـائلم." منظورتان از این حرف چه بوده است؟

□ شعر سوررئالیستی در جست‌وجوی شگفتی است، بدین معنا که در جست‌وجوی برخوردی غیرمعمول با اشیاء و کلمات است. من هم همین‌طور، اما من به درون آنچه این برخورد از آن تولید می‌شود اهمیت مـی‌دهم؛ بـه ابتذال، به ملال، به آنچه ایجاب می‌کند دنبال چیز دیگری باشیم.

□ به نظر من میان شما و سوررئالیست‌ها وجه افتراقی نیز وجود دارد. آندره بروتون در «بیانیهٔ سوررئالیسم» «از بر هم نـهادن تـصاویر فـهرست» انـتقاد می‌کند، ولی به نظر من این‌گونه تصاویر از نظر شما مثبت هستند. شما تمایل دارید تصاویر و مفاهیم را با کلمات دسته‌بندی کنید.

□ بله اینها بسیار متناقضند، زیرا در درون گروه سوررئالیست‌ها، کار اصلی پیکره‌برداری و وصله‌چسبانی بود و وصله‌چسبانی، بر هم نهادن تصاویر فهرست بود. بروتون بر اطرافیانش بویژه بر نقاشان نفوذ زیادی داشت. بعضی

مانند ماکس ارنست معتقدند که او بر من بسیار تأثیر گذاشته است. وصله‌چسبانی اهمیت زیادی داشت. به همین دلیل تصاویر فهرست بایستی موردتوجه بروتون قرارگرفته باشد اما، در واقع، فقط در بعضی متنها توجه او را جلب کرده است.

□ فکر می‌کنم شما آگاهانه سنت رمان‌نویسی کلاسیک و شیوه‌های بیان آن را نادیده می‌گیرید. آیا می‌توان گفت که شما نویسنده‌ای در حال تحول هستید. هرچند روایی‌بودن کارتان، حالت ساختاردهندهٔ موقتی دارد.

□ بله، دقیقاً همین‌طور است. همیشه کوشیده‌ام به زمان و فضا، و بی‌شک به رفتار انسانها و شیوهٔ تفکرشان،نظم بدهم. به عقیدهٔ من نوشتار دارای قدرت است و این توانایی بسیار اهمیت دارد، اما همه چیز در آن خلاصه نمی‌شود و نمی‌توان به نوشتار محدود بود.

□ نوشتن برای شما به چه معنایی است؟

□ من برای نوشتن تعریف بسیار ساده‌ای دارم: کلماتی را روی کاغذ یا چیز دیگری نوشتن.

□ اما این تسلط بر حرکت در آثار شما این توقع را نیز ایجاد می‌کند که نویسنده را از تصویر دور نگه داریم.

□ منظورتان چیست؟

□ مثلاً وضعیت تقسیم شدن نویسنده بین ضمیر «من» و «شما» در یکی از کتابهایتان به نام «تغییر» (*La modification*).

□ بله، درست است که در متن کتاب تغییر، نویسنده مستقیماً آشکار

نمی‌شود، اما در کتابهای دیگر از این کار اجتناب کرده‌ام، کتابهایی که مجبور بودم از خودم سخن بگویم و توضیح بدهم که چرا اشیاء را این‌طور یا آن‌طور می‌بینم.

در دل کتابهای من اغلب نوشته‌هایی در مورد خودم وجود دارد. در چهارتا از رمان‌هایم این کار را به روش مستقیم انجام نداده‌ام، اما در نوشته‌های بعدی ناچار بودم از خودم بگویم، نه به دلیل خودبینی بلکه برای بهتر نشان دادن آنچه درباره‌اش سخن می‌گویم.

□ نوشتن را چگونه شروع کردید؟

□ خیلی طبیعی، اما با مبارزهٔ بسیار با نوشته‌هایم. بسیار نوشتم، اما در نوشتن آنچه نوشته‌ام با مشکلات زیادی روبرو بودم. نگاهی به کتابهایی که نوشته‌ام نشان می‌دهد که شخصیتها بسادگی سخن می‌گویند. مطمئناً در اصل نوعی سادگی وجود داشته است؛ به عبارت دیگر، من بسیار صحبت می‌کنم و کلماتی به کار می‌برم که با حالت من نزدیکند. اکنون نیز دشواریهای بسیاری دارم و روی نوشته‌هایم زیاد کار می‌کنم و این دقیقاً به دلیل مشکلاتی است که لحن گفتار به وجود می‌آورد. به تکنیک‌هایی اندکی شبیه به تکنیک‌های شعر قدیم احتیاج دارم که به من کمک کند بنویسم و تصور خود را به کار گیرم. به همین دلیل نوشته‌هایم بسیار پرکار است. آنها را زیاد اصلاح و ویرایش می‌کنم. همیشه همین‌طور بوده است. این نیز یکی از مسائلی است که بین من و سوررئالیسم فاصله می‌اندازد. من هم می‌توانستم مانند آنها شیوهٔ نگارش اتوماتیک (ecriture automatique) را در پیش بگیرم، اما نمی‌توانم اشیاء را در آن حالت رها کنم. ممکن نیست. همیشه نیاز دارم نوشته‌ام را ویرایش کنم، هر روز بیش از پیش.

به همین دلیل نوشته‌هایم طرحریزی زیادی دارند. هدف از این طرحریزی، رسیدن به حالتی طبیعی است، اما این حالت پس از کار بسیار به دست می‌آید.

□ برای نوشتن یک کتاب چقدر وقت می‌گذارید؟

□ **به خیلی چیزها بستگی دارد. در نخستین کتابهایم به‌محض تمام شدن یک کتاب، کتاب بعدی را شروع می‌کردم. اما بعضی طرحها ده سال وقت مرا گرفت تا تحقق پیدا کند. هر چه از عمرم می‌گذرد، این کار وقت بیشتری می‌گیرد. اکنون روی کتابهایی کار می‌کنم که سی سال از تاریخ طرحریزی آنها می‌گذرد.**

□ انبوه خوانندگان فرانسه‌زبان شما را به عنوان نویسندهٔ رمان «تغییر» می‌شناسند که در سال **۱۹۵۷** جایزه «رونودو» (Renaudot) را به دست آورد. امروز در نگاه به گذشته این کتاب را چگونه می‌بینید؟

□ **این کتاب از همهٔ کتابهایم معروفتر است. کتابی است برای جوانهای دبیرستانی. بیشتر آدمهایی که این کتاب را خوانده‌اند، آدمهای چهل ساله‌ای هستند که این کتاب را در دورهٔ دبیرستان خوانده‌اند. بعضی از مقامهای دولتی یا اعضای انجمن شهر وقتی مرا می‌بینند می‌گویند کتاب تغییر را در دورهٔ دبیرستان خوانده‌اند. این تنها کتاب من است که چنین اقبالی یافت. البته این مسئله برایم اهمیت زیادی دارد، چون بعضی کتابها فراموش می‌شوند. عده‌ای این کتاب را ملال‌آور می‌دانند و برخی تحت‌تأثیر آن قرار می‌گیرند. امیدوارم سایر کتابهایم نیز چنین سرنوشتی داشته باشند.**

□ تصور نمی‌کنید چنین اقبالی داشته باشید؟

□ **به‌هیچ‌رو. این کتاب اقبال زیادی داشت.**

□ اما سومین رمان شما بود.

□ بله. اکنون یکی از کتابهایم را به‌نام کاربرد زمان *(L'Emploi de Temps)* به‌عنوان کتاب درسی منتشر کرده‌اند. این کتاب مقدم بر رمان تغییر است. امسال کاربرد زمان برای امتحان آگره گاسیون ادبیات مدرن تعیین شده است. و در دو سال آینده در برنامهٔ کنکور ورودی «دانشسرای عالی» قرار می‌گیرد. در نتیجه بسیاری از جوانها موظف می‌شوند کاربرد زمان را بخوانند. از این رهگذر بسیاری نیز دلتنگ می‌شوند، اماکسان دیگری نیز هستند که این کتاب قاعده‌ای خواهد شد برای شیوه نگاهشان به اشیاء. برای من لذت بزرگی است که این کتاب چنین سرنوشتی پیدا کند. امیدوارم سایر کتابهایم نیز چنین اقبالی داشته باشند.

□ هنگامی که نویسنده‌ای شهرت جهانی می‌یابد چه احساسی نسبت به خود پیدا می‌کند؟

□ تصور نمی‌کنم چندان مشهور باشم. ممکن است نام من شناخته شده باشد، اماکتابهایم بیش از من شناخته شده‌اند.

□ برگردیم به آثارتان. هنگام مطالعهٔ «تغییر» خواننده احساس می‌کند شما با نویسندگانی چون پروست، کافکا، و جویس از نظر فکری نزدیک هستید.

□ بله، من آثار این نویسندگان را در پایان جنگ می‌خواندم. اینها نویسندگانی هستند که کتابهایشان را با علاقه می‌خواندم. در آن زمان، این کتابها را بارها خواندم و کوشیدم تجربه‌ها و دانش این کتابها را تا حد ممکن بیرون بکشم. در مورد جویس و پروست مقاله‌هایی نوشته‌ام، اما در مورد کافکا هیچ؛ زیرا هرگز فرصتی پیش نیامد. منظورم این است که کافکا نیز از نظر من بسیار بااهمیت است.

□ پس از رمان«درجه» (*Degré*) که در سال ۱۹۶۰ منتشر شد، شما با تکنیک‌های مونتاژ و وصله‌چسبانی طرحهای استریوفونیک به کمک شیوهٔ نگارشی که از طبقه‌بندی‌های سنتی به‌دور بود، رمان را کنار گذاشتید. دقیقاً پس از رمان *Mobile*، فعالیت شعری را به‌طورجدی از سر گرفتید. علت این بازگشت به شعر چه بود؟

□ زمانی که دانشجو بودم، اشعار زیادی سرودم. شعرهایی که به شعر سوررئالیستی نزدیک بود و درعین‌حال با آن تفاوت بسیار داشت. و هنگامی که نگارش نخستین رمان خود گذرگاه میلان را شروع کردم، شعر گفتن را برای خود ممنوع کردم. زیرا می‌خواستم تمام نیرویم را صرف رمان کنم. می‌خواستم رمانم تا حد ممکن و به مفهوم عمیق شاعرانه باشد و قصد داشتم در رمان‌هایم همه چیز را مطرح کنم. اما ناگهان همهٔ این تصمیمات متوقف شد، زیرا اندیشیدم که "نه، از رمان دیگر به جایی نخواهم رسید!" این بود که دوباره به نگارش شعر پرداختم، بخصوص برای نوشتن کتابهایی دربارهٔ هنرمندان، برای کار کردن با هنرمندان. متنهایی که می‌توانست عکسها و تصاویری از هنرمندان مختلف را دربربگیرد. در زمینهٔ توصیف رشدی قابل‌ملاحظه پیدا کردم. توصیف اشیاء، رفتارها، و مناظر برای رمان فراهم شده بود. اما پس از رمان Mobile این توصیف رشد بیشتری یافت. از نظر من این رمان نشان می‌دهد چرا در مکانهای مختلف به شیوه‌های مختلف می‌اندیشیم. کتاب اول من نبوغ مکانها (*Le Genie Des lieux*) نام دارد که می‌تواند بین رمان تغییر و درجه قرارگیرد. بخشی طولانی از این کتاب به مصر اختصاص دارد. پس از آن، سفر به ایالات متحد مطرح می‌شود که سؤالات بسیاری برایم ایجاد کرد. این مسافرت مرا به این شکل توصیف که در رمان Mobile دیده می‌شود ترغیب کرد.

بعضی از مسافرتها برایم اهمیتی زیاد دارند. رمان‌های من بین دو سفر بزرگ تقسیم می‌شوند: سفر به مصر و سفر به ایالات متحد. پیش از سفر به مصر

چند مقاله و شعر دورهٔ جوانی نوشته بودم. پس از این مسافرت، چهار رمان نوشتم. سپس در ژانویه ۱۹۶۰ به ایالات متحد رفتم. همزمان با این سفر، جلد اول فهرست (*Repertoire*)و رمان درجه را منتشر کردم. فهرست را برای پاسخ به سؤالاتی نوشتم که در مورد دیگر رمان‌هایم پیش آمده بود.

□ در رمان Mobile ایالات متحد را ایالت به ایالت معرفی می‌کنید. کمی شبیه اشیاءِ در حرکت کالدر (Calder). اجزاء تکان می‌خورند بدون آنکه بدنه جابجا شود.

□ بله، اسم این رمان تا حدودی اشیاءِ در حرکت کالدر را به ذهن می‌آورد. این متن از بخشهای کوچکی ساخته شده که می‌توانند در ارتباط با یکدیگر کنار هم قرار گیرند.

□ در رمان Mobile مانند رمان «۶۸۱۰۰۰۰ لیتر آب در ثانیه» درمی‌یابیم که پیوندی مستقیم میان نوشتهٔ شما و مسافرت وجود دارد و نوشته خود سفری می‌شود در درون تصاویر. تا حدودی به شیوهٔ نقاشی موندریان (Mondarian) که در آن چهارگوشی روی یک دیوار رسم می‌شود و باز رسم می‌شود و تمام چهارگوشی را تشکیل می‌دهد که موضوع نقاشی روی آن جای می‌گیرد.

□ بله، سفر در نوشته‌های من نقشی بسیار مهم داشته است. سفر به مصر و ایالات متحد. در رمان‌هایم نیز مضمون سفر بسیار مهم است. در نبوغ مکانها من به عنوان راوی حضور دارم که چندان بر او تأکیدی نمی‌شود. کناری ایستاده‌ام و خواننده در تمام مدت در حال گردش است.

□ همچنان سفر می‌کنید؟

□ بله، همیشه سفر می‌کنم. برای سلامتی خوب است.

□ از سخنان شما این‌طور برداشت می‌کنم که نقاشی برای شما نقشی بسیار مهم دارد. آیا خودتان هم نقاشی می‌کنید؟

□ **بله، وقتی جوان بودم زیاد نقاشی می‌کردم و خیلی دوست داشتم نقاش بشوم. اما عاقبت نویسنده شدم؛ فکر می‌کنم برای این کار ساخته شده بودم. در نوشته‌هایم همیشه نوعی غم غربت نسبت به نقاشی و موسیقی وجود دارد، یعنی دوست دارم نشان بدهم و بشنوانم. دوست دارم با نقاشی و موسیقی بر خواننده تأثیر بگذارم. این مسئله اهمیت زیادی دارد و، درنتیجه، نوشته به خودش محدود نمی‌شود.**

□ در «فهرست» رمان را با برخی تابلوهای قرن پانزدهم مقایسه می‌کنید؛ تابلوهایی که ترکیبی پیچیده دارند و رمز معماری پنهان آنها هرگز به‌طورکامل گشوده نخواهد شد. در این صورت به نظر می‌رسد که آثار شما به طور بنیادی از آثار دیگر رمان‌نویسان فرانسه، بویژه از طرفداران رمان نو مانند آلن رُب گری‌یه یا ناتالی ساروت، متمایز می‌شود.

□ **بله. نوشته‌های من نسبت به دیگر رمان‌نویسان فرانسوی حالت بازتری دارد. این را با اطمینان می‌گویم.**

□ پس رمان نو امروز برای شما چه مفهومی دارد؟ آیا آن را فصلی قدیمی از تاریخ ادبیات فرانسه محسوب می‌کنید؟

□ **رمان نو مدتها پیش به فصلی قدیمی از تاریخ ادبیات فرانسه تبدیل شده است؛ فصلی غنی و بسیار گیرا. رمان نو به آغاز دهۀ ۱۹۵۰ تا اوایل دهۀ ۱۹۶۰ تعلق دارد. البته پیش از این دوره پیشگامانی وجود داشته‌اند و پس از آن نیز ادامه‌دهندگانی این راه را ادامه داده‌اند. رمان نو به معنای معمول کلمه، به**

آن زمان تعلق دارد. بیش از سی سال از آن دوره می‌گذرد. بیش از سی سال است که رمان نو به پایان راه خود رسیده است. البته در آثار آن زمان چیزهای بسیاری وجود دارد که در این دوره قابل طرح است. ...

□ رمان نو را به عنوان یک مکتب، یک جنبش، به عنوان گروهی از افراد که یکدیگر را می‌شناختند، چگونه تعریف می‌کنید؟

□ رمان نو تلاقی افرادی بود از گروههای مختلف با تحصیلات مختلف که سن و سال متفاوتی داشتند. اما همگی آنها برای ساختن چیزهایی که از جهاتی به هم شباهت داشت، نسبت به برخی چشم‌اندازهای واقعیت معاصر حساس بودند، و به شکلی از دیگران متمایز بودند. اما هیچ شباهتی به گروه سوررئالیست‌ها نداشتند. می‌دانید که سوررئالیست‌ها هر روز دور هم جمع می‌شدند، اما رمان نویی‌ها یکدیگر را نمی‌شناختند. البته بعد از مدتی این افراد یکدیگر را شناختند، اما نه به آن صورت که گروهی منسجم و فشرده تشکیل دهند. رمان نو مکتب هم نبود؛ زیرا برای آنکه مکتبی وجود داشته باشد، به یک استاد و تعدادی شاگرد نیاز است. به هر صورت من جای دیگری بودم؛ در حال مسافرت بودم. البته گهگاه به پاریس باز می‌گشتم و مشتاق دیدار دیگر نویسندگان بودم. از رُب گری‌یه زیاد خوشم نمی‌آمد، اما به ناتالی ساروت علاقه داشتم. او را بسیار تحسین می‌کنم. همهٔ رمان نویی‌ها را می‌شناسم، اما مدتهاست که بیشترشان را ندیده‌ام.

□ همهٔ این وقایع حول و حوش انتشارات می‌نویی روی می‌داد.

□ بعضی از نویسندگانی که جزو جنبش رمان نو محسوب می‌شوند، در انتشارات می‌نویی بودند، آغاز جنبش رمان نو با مردی خارق‌العاده بود به نام بکت. خیلی‌ها مجذوب او شدند، بویژه من. پس از آثار او، نخستین

رمان‌های رب گری‌یه، و رمان‌های من، چند نفر دیگر هم اضافه شدند. انتشارات می‌نویی کلود سیمون را یافته بود که پیش از آن چهار کتاب نزد ناشران دیگر به چاپ رسانده بود؛ و پس از آن ناتالی ساروت را که در انتشارات گالیمار کارهایی چاپ کرده بود. انتشارات می‌نویی یکی از کتابهای او را با عنوان واکنش‌ها تجدید چاپ کرد. روبر پَنژه (Pinget) هم در این انتشارات بود. باری، اینها در انتشارات می‌نویی جمعی به وجود آورده بودند. از آن پس انتشارات می‌نویی و رمان نو تفکیک‌ناپذیر شدند.

□ آیا از اینکه در جرگهٔ رمان نویی‌ها قرار بگیرید ناراحت بودید؟

□ مرا خشمگین می‌کرد، زیرا نسبت به تفاوتها حساس بودم. مجبور بودم مسائل را به درست‌ترین شیوهٔ ممکن بیان کنم و اجازه ندهم که دیگران بر من تأثیر بگذارند. از طرفی دوست نداشتم از دیگران انتقاد کنم. درهرحال همیشه برای درک مسائل به زمان نیاز داشتم.

□ بکت در این میان چه وضعی داشت؟ آیا فردی منزوی بود؟

□ بله، بکت بسیار منزوی بود، اما اعتبار زیادی داشت. یکی از دلایلی که مرا واداشت با انتشارات می‌نویی کار کنم این بود که بکت کارهایش را در این انتشارات به چاپ می‌رساند.

□ آیا با او دوست هم بودید؟

□ او را می‌شناختم، اما هرگز با او دوست نبودم.

□ شخصیتی خشک و جدی بود؟

□ خشک نبود. جدی و سختگیر بود، اما همیشه خندان و مهربان.

□ تقریباً به پایان مصاحبه رسیده‌ایم، دوست دارم نظرتان را دربارهٔ رمان امروز بدانم. آیا به آیندهٔ رمان خوشبین هستید یا در زمینهٔ ادبیات داستانی وقفه‌ای احساس می‌کنید؟

□ به آیندهٔ رمان نه خوشبین هستم نه بدبین، زیرا به عقیدهٔ من آنچه امروز اهمیت بیشتری دارد چیزی است غیر از رمان. امروز آثاری وجود دارد که با آنچه «رمان» خوانده می‌شود بسیار متفاوت است و فایده‌ای ندارد آن را رمان بخوانیم.

□ ممکن است مثالی بزنید؟

□ مثلاً برخی از کتابهای خودم. از جنبهٔ تجاری قضیه باید گفت که ناشرها به رمان به معنای معمول آن نیاز دارند؛ رمان‌هایی که سودآور باشد، که به نظر من این امر حدی دارد. فکر می‌کنم که امکانات دیگری مطرح شده‌است. در این زمینه باید به‌طور خاص به ویدئو اشاره کنم که به نظر من بسیار قابل توجه است.

□ آیا برای نویسندگان، و نه لزوماً رمان‌نویسان، اهمیت قائلید؟

□ بله، عدهٔ زیادی از نظر من دارای اهمیت هستند. اما نمی‌دانم آنها را چگونه درجه‌بندی کنم، زیرا این کار زمان لازم دارد. بااهمیت‌ترین چیزها آنهایی است که شناختشان از هم دشوارتر است. باید به آنها خو گرفت، چون وارد جهان معمولی نمی‌شوند. عبور از برخی موانع نقد ادبی یا ارتباط جمعی بسیار دشوار است. در نتیجه، شناخت آنچه واقعاً بااهمیت است بسیار سخت

است. ما تصور می‌کنیم چون وسایل ارتباطی پیچیده‌ای داریم، همه چیز را خوب می‌شناسیم، اما این درست نیست. ما آنها را طور دیگری می‌شناسیم، زیرا در برخی زمینه‌ها آنتروپی وجود دارد. بدین معنا که سروصدایی وجود دارد که مانع شناخت ما می‌شود. مثالی برایتان می‌آورم. در تلویزیون فرانسه دربارهٔ کتاب سخن گفته می‌شود؛ البته نه چندان زیاد. مسلماً خیلی کم می‌شود از کتاب حرف زد. کتابهایی که در تلویزیون دربارهٔ آنها صحبت می‌شود، مانع از آن می‌شود که دربارهٔ کتابهای دیگر سخن به میان آید و در ضمن مانع از آن می‌شود که کتابهای دیگری در کتابفروشی‌ها ارائه شود. یک برنامهٔ تلویزیونی در مدت تولید یک‌ماهه‌اش حداکثر ده دوازده کتاب انتخاب می‌کند که اغلب آنها به طور اتفاقی انتخاب می‌شوند. زیرا هیچ‌کس فرصت لازم برای اندیشیدن و مقایسهٔ همهٔ کتابها را ندارد. این انتخاب تا مدتی مانع از انتخاب سایر کتابها می‌شود.

برنامهٔ کتابفروشی‌های امروزی به این صورت است که اگر کتابی زود فروش نرفت، به درد نمی‌خورد. کتابها منتشر می‌شوند، اما گویی هرگز وجود نداشته‌اند. حضور کتابها پنهانی است، همان‌طور که در زمان اشغال آلمانی‌ها یا در زمان استالینیسم کتابها وجود داشتند، اما کسی نمی‌توانست پیدایشان کند. مردم حضور آنها را حس نمی‌کنند. این امر در مورد من نیز همان‌قدر واقعیت دارد که در مورد دیگران.

بیشتر اوقات کسانی می‌خواهند کتابشان را بخوانم، آن را برایم می‌فرستند. برای ارسال کتابهایشان دلایلی دارند و من ناگزیرم آنها را بخوانم. فرصت خواندن همهٔ آنها را ندارم، زیرا کتابهای زیادی به دستم می‌رسد. تعداد زیادی از کتابها نیز به دستم نمی‌رسد، یا به دلیل ناخن‌خشکی ناشر است یا به دلیل پیشداوری مؤلف در مورد من. بنابراین، بسیاری از چیزها به دستم نمی‌رسد و من فقط تا بیست سال دیگر می‌توانم ادامه دهم.

□ درست است. همیشه نویسندگان خاصی در تلویزیون ظاهر می‌شوند.

□ در تلویزیون بدها را می‌بینیم. خوبها را هم می‌بینیم. اما خوبها اکثراً دیده نمی‌شوند.

□ به طور کلی نظرتان دربارهٔ تلویزیون چیست؟ آیا حاضرید خلوت خود را برای رفتن به تلویزیون ترک گویید.

□ من رابطهٔ بسیار خوبی با تلویزیون دارم، هیچ مخالفتی هم با حضور در تلویزیون ندارم. به گوشهٔ خلوت خود نیز پس از مدتی باز خواهم گشت.

□ مایلم در پایان این مصاحبه از شما درخواست کنم به نویسندگان جوان کشورم توصیه‌هایی بفرمایید. برای نویسندهٔ جوانی که آثار شما را برای نخستین بار کشف می‌کند چه صحبتی دارید؟ اگر بخواهید یکی از کتابهایتان را برای شروع توصیه کنید کدام‌یک را برمی‌گزینید؟

□ تا آنجا که می‌دانم هیچ‌یک از کتابهایم به فارسی ترجمه نشده است. اگر مایلند آنها را به فرانسه بخوانند ــ که این بهتر است ــ کتابی را انتخاب کنند که خودشان می‌پسندند. فکر می‌کنم کتاب تغییر برایشان حرف بیشتری دارد. ممکن است برایشان جالب باشد. اما الزامی ندارند که با این کتاب شروع کنند، می‌توانند با کتابهای شاعرانه‌ام آغاز کنند. همچنین فکر می‌کنم کتاب نبوغ مکانها بر آنها بیشتر اثر داشته باشد.

ژوئن ۱۹۹۵

۱۲

فمینیسم

گفت‌وگو با:

آنتوانت فوک



آنتوانت فوک

Antoinette Fouque

□ توجه شما به مسائل زنان از کجا ناشی می‌شود و اصولاً آگاهی نسبت به زنانگی چگونه در شما پدید آمد؟

□ من در منطقه‌ای از فرانسه به‌دنیا آمده‌ام که به زن‌ستیزی شهرت دارد. در جزیرهٔ کرس زن بودن بعضی اوقات مثل نبودن است. اما در خانوادهٔ ما وضع کمی متفاوت بود. پدرم، شاید به این دلیل که یک مبارز سیاسی بود، مردی منصف و عادل بود. او بیشترین احترام و عاطفه را نسبت به مادرم ابراز می‌داشت و سخت پایبند عدالت بود، هرچند که اثراتی از فرهنگ سنتی، یعنی مردسالاری، در او نیز وجود داشت. زندگی پدر و مادرم به نظرم طبیعی می‌آمد. آنچه تعادل این خانوادهٔ خوب را برهم می‌زد تفاوتی بود که می‌دیدم بین برادر و خواهرم قائل می‌شوند. مثلاً خواهرم حق سوار شدن دوچرخه را نداشت، پدرم نمی‌گذاشت که او آرایش کند یا با پسری بیرون برود. آنچه

امروز در جوامع سنتی شرقی وجود دارد و برخی آن را به رفتارهای پانصد سال پیش نسبت می‌دهند، درواقع پنجاه سال پیش در جنوب فرانسه معمول بود. دختران اگر یک بار با پسری دیده می‌شدند مجبور به ازدواج با او بودند. اما این وضع بخصوص بعد از جنگ جهانی دوم تغییر کرد و حتی رفتار پدرم با من که چهارده سال از خواهرم کوچکتر بودم و پس از جنگ به سن بلوغ رسیدم خیلی آزادانه‌تر بود. از نظر حقوقی هم وضع زنان پس از جنگ تغییر کرد و زنان حق رأی پیدا کردند. اما هنوز هم زن‌ستیزی در جامعه فراوان به چشم می‌خورد. به‌عنوان مثال، به‌یاد می‌آورم بعضی از همکلاسیهایم که می‌خواستند خلبان یا کاپیتان کشتی یا حتی سفیر شوند با محدودیت روبرو بودند. حتی مدرسهٔ پلی‌تکنیک هم شاگرد دختر نمی‌پذیرفت. من این چیزها را می‌دیدم و به این صورت به وجود مردسالاری پی بردم. این موضوع را هم باید بگویم که مادرم همیشه بر لزوم حفظ استقلال اقتصادی دختر تأکید می‌کرد.

□ چگونه به جنبش اعتراضی مه ۶۸ پیوستید؟

□ در مه ۶۸ با دو سه زن دیگر یک گروه فرهنگی درست کردیم. می‌دانید که مه ۶۸ با نوعی انقلاب در روابط زن و مرد همراه بود. درعین‌حال ما متوجه شدیم که این انقلاب در روابط، به همهٔ ابعاد این رابطه سرایت نمی‌کند و تنها به حوزهٔ روابط جنسی محدود است. ما به این نتیجه رسیدیم که باید راجع به این مسائل صحبت کنیم، به همین جهت تصمیم گرفتیم جلساتی منظم تشکیل دهیم. کار ما به همین سادگی شروع شد.

□ این گروه همان گروه «روانکاوی و سیاست» بود؟

□ نه، هنوز جمع ما گروه به آن معنا نبود؛ تعدادی نویسنده و کارگردان بودند، ولی یک دختر دبیرستانی نیز در جمع ما بود. ما راجع به همه

چیز صحبت می‌کردیم، از مارکسیسم و تروتسکیسم گرفته تا روابط خصوصیمان و نیز راجع به روابط خانوادگیمان. تمایل جمع، بیشتر به بحثهای سیاسی بود؛ اما از آنجاکه ما بر این نظر بودیم که باید با تمام وجود در سیاست شرکت کرد، سایر ابعاد زندگی را نیز به بحث می‌گذاشتیم.

□ آیا در این موقع با نوشته‌های سیمون دوبووار و نوشته‌های فمینیست‌های امریکایی آشنا بودید؟

□ نه چندان؛ من یک کتاب از او خوانده بودم، اما کتاب جنس دوم او را سالها بعد همسرم برایم خرید. من خیلی با نظریات سیمون دوبووار موافق نبودم، اولاً او یکی از جوانب مهم زندگی زن را، که زندگی درون خانه است، نادیده می‌گیرد، و دوم در جامعه نیز به کسب حق رأی اکتفا می‌کند، یعنی بر این نظر است که وقتی زنان حق رأی به‌دست آوردند، دیگر «مبارزه برای زن» تمام شده است. ما از نوشته‌های فمینیست‌های امریکایی اطلاع چندانی نداشتیم. کتابهای مارکس و انگلس را در مورد منشاءِ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت و، همچنین، کتابهای لنین و مائو تسه‌تونگ و ژرژ پولیتزر را مطالعه می‌کردیم. من البته به کتابهای روانشناسی هم علاقه داشتم. در این دوران ما تقریباً با ادبیات فمینیستی آشنا نبودیم، به همین جهت هم من همیشه می‌گویم که من فمینیست نیستم چون با آثار مکتوب آن آشنا نبودم و، در نتیجه، نمی‌توانم وارث آن باشم.

□ آیا گروه شما روزنامه یا مجله‌ای هم منتشر می‌کرد؟ و دفتر و مرکزیتی هم داشت؟

□ نه، ما به نقاط مختلف شهر می‌رفتیم، بخصوص به حاشیهٔ شهر، و سعی می‌کردیم جلساتی تشکیل دهیم. با زنان صحبت می‌کردیم و از آنان در

مورد شرایط زندگی روزمره‌شان پرس‌وجو می‌کردیم: آیا در محلهٔ آنان مهد کودک هست؟ روابط خانوادگیشان چگونه است؟ و غیره. در دانشگاه هم سخنرانی می‌گذاشتیم و یک بار حدود هزار زن دریکی از این سخنرانیها شرکت کردند. و همان جا بود که فکر ایجاد جنبشی برای زنان به‌وجود آمد.

□ روابط شما با گروههای چپگرا که در جنبش مه ۶۸ فرادستی داشتند چگونه بود؟

□ رابطهٔ خوبی داشتیم و کم نبودند چپی‌هایی که ما را تشویق می‌کردند. و به‌هرحال ما را به چشم رقیب نگاه نمی‌کردند.

□ اما شما به یک حزب یا جریان وابسته نبودید؟

□ نه، به‌هیچ‌وجه. حتی مواردی پیش آمد که برخی از گروهها زنانی را می‌فرستادند تا در تشکیلات ما رخنه کنند و بر آن تأثیر بگذارند، اما بعد از مدتی خود همین زنان در سازمانهای خود مبادرت به تشکیل کمیسیون زن می‌کردند. یعنی، در واقع، مثل این بود که ما روی آنها تأثیر گذاشته باشیم.

□ خود شما در درون جنبش زنان گروهی به نام «روانکاوی و سیاست» تشکیل داده‌اید. از چه نظر این پیوند میان روانکاوی و سیاست برای شما اهمیت دارد؟

□ به نظر من در حرکتهای سیاسی یا اعمال سیاسی آن دوران می‌شد نشانه‌هایی از روان‌رنجوری و انحراف و روان‌پریشی را مشاهده کرد. به نظر می‌آمد که فعالیت سیاسی برای عده‌ای حکم برون‌افکنی و سر باز کردن سرکوبهای روحی را دارد. اگر این ارزیابی درست باشد، این امکان نیز وجود

دارد که این برون‌افکنی اشکال خطرناک همچون جنون و نیز تروریسم به‌خود بگیرد. از این رو عده‌ای از اطرافیانم و من بر این عقیده بودیم که باید رفتار سیاسی افراد را از دریچهٔ روانشناسی نیز مورد بررسی قرار داد. عمل بدون اندیشه یعنی عملی که انگیزه‌اش خودش است، با جنون فاصلهٔ زیادی ندارد. نه اینکه بخواهم بگویم روانکاوی چارهٔ دردهای اجتماعی در جهان است، اما باید از دستاوردهای روانکاوی و نیز از خود روانکاوها برای حل معضلات اجتماعی سود جست.

□ اولین حوزه‌های فعالیت شما کدام بودند؟

□ یکی از مهمترین مسائل زنان در آن دوران برخورداری از حق کنترل موالید بود. این خواسته در فحوای دو شعار «بدن ما به ما تعلق دارد» و «بچه، اگر بخواهم، هر وقت بخواهم» بازتاب می‌یافت. نظر ما این بود که حاملگی ناخواسته و بچهٔ ناخواسته زندگی را مختل می‌سازد. در آن هنگام در فرانسه هنوز قانونی که در سال ۱۹۲۰ تدوین شده بود و سقط جنین را جرم می‌شناخت حاکم بود. حوزهٔ دیگری که سخت نیازمند توجه بود، مسئلهٔ رسیدگی سریع به تجاوز جنسی بود که قانونی برای آن وجود نداشت. مسئلهٔ دیگر زنای با محارم بود که باید به آن رسیدگی می‌شد. از طرف دیگر، ما به مسئلهٔ زبان، کلمات، و نحوهٔ بیان که همگی آغشته به فرهنگ مردسالاری بود توجه خاص داشتیم و سعی می‌کردیم گفتار را از این خطاها مبرا سازیم.

□ ارتباط شما با جنبشهای زنان در سایر کشورها چگونه بود؟

□ از همان آغاز با سایر جنبشهای اروپا تماس گرفتیم و دیداری اروپایی در سال ۱۹۷۰ برگذار نمودیم. تفاوتها کم نبودند. خیلی‌ها از توجه ما به مسائل روانشناختی متعجب بودند. جنبش زنان در امریکا خیلی از جنبش

اروپا جلوتر بود. این موضوع، هم به ما کمک می‌کرد و هم ما را نگران می‌ساخت. کمک می‌کرد زیرا از متون آنها استفاده می‌کردیم و نگران می‌ساخت زیرا فرصت کسب تجربهٔ مستقل را از ما می‌گرفت.

□ از تجربه‌تان در زمینهٔ نشر بگویید.

□ من متوجه شدم که کتابهای بسیار زیادی در مورد تجربیات زنان در کشورهای مختلف نوشته می‌شود که دیگران به آنها دسترسی ندارند. بیشتر کتابهایی که ما چاپ می‌کردیم نوشته‌های زنان بود، اعم از شعر و داستانهای تخیلی و رمان. البته کتابهای فمینیستی و نیز جامعه‌شناسی مربوط به زنان و جنسیت نیز مورد توجه بودند. انتشارات ما هیچ‌وقت وسعت پیدا نکرد و این به دلیل کمبودِ سرمایه، زن‌ستیزی جامعه، و این واقعیت بود که ما هیچ‌وقت نه به دولتی وابسته شدیم و نه خواستیم به گروهی مالی بپیوندیم.

□ حاصل تلاش بیست‌وپنج‌سالهٔ جنبش آزادی زنان را در فرانسه و جهان چگونه می‌بینید؟

□ در این بیست‌وپنج سال، علی‌رغم مشکلات زیادی که داشتیم، به پیروزیهایی غیرقابل انکار دست یافته‌ایم؛ حق آزادی، اختیار جسم خودمان، و نیز حق برابری را به‌دست آورده‌ایم. اما نباید فراموش کنیم که این دستاوردها ناپایدارند و باید به‌طور مداوم برای تثبیت آنها مبارزه کرد. در کنفرانس پکن به علت فشار برخی از کشورها حدود یک‌سوم دستاوردهای ما در حوزهٔ بارداری، بهداشت جنسی، و حق برابری زیر سؤال رفته است. کم نیستند کشورهایی که مدعی می‌شوند که زنانشان تمایلی به بهره‌وری از حقوق برابر ندارند. اینها عمدتاً کشورهایی هستند با نظامهای استبدادی که در آنها دولت به جای مردم صحبت می‌کند. دیگر مخالفان این حقوق به‌دست‌آمده، گروههای

افراطی دست‌راستی در اروپا هستند. دشمنی آنها با حقوق زنان همپای دشمنیشان با دموکراسی است. در واقع، دشمنی و مخالفت با آزادی زنان و حقوق آنها از همان ناحیه‌ای برمی‌خیزد که دشمنی علیه دموکراسی می‌آید. به عبارت دیگر، حقوق زنان بخشی اساسی در روند دموکراتیزه شدن عمومی جامعه است. مسئلهٔ دیگری که باید امروز بر آن پافشاری کرد مسئلهٔ به ثمر نشاندن حقوق برابر به‌دست‌آمده است، یعنی باید کاری کرد که مشارکت زنان در جامعه در حقیقت، و نه فقط از نظر حقوقی، به سطح برابر با مردان برسد.

□ در کتابتان به‌نام «هردو جنس وجود دارد» شما طوماری از اختلافات موجود مبتنی بر جنسیت در تمامی حوزه‌های جامعه به‌دست می‌دهید، پس هنوز راهی طولانی در پیش داریم؟

□ بله، هنوز کارهای زیادی باقی مانده‌است و حوزه‌هایی دست نخورده وجود دارد. به عنوان مثال، قانون اساسی فرانسه بر برابری کامل زن و مرد تأکید می‌کند اما در مقدمهٔ آن و در جایی که از «حقوق مقدس و واگذار نشدنی» صحبت می‌شود، روی صحبت فقط با مردان است. حتی اگر فقط جنبهٔ نمادین این مسئله را هم در نظر بگیریم، باید بخواهیم که این جمله طوری نوشته شود که زنان را نیز دربرگیرد. خصوصاً اینکه می‌دانیم کشور فرانسه «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» را نیز امضا کرده است.

□ امروز در کشورهای اروپایی شاهد بیشتر و بیشتر شدن نقش زنان هستیم. آیا فکر نمی‌کنید که در این کشورها به پایان جنگ میان دو جنس نزدیک می‌شویم؟

□ حرف شما درست است که در کشورهای اروپایی ما شاهد حضور بیشتر زنان هستیم. دلیل این امر نیز این است که زنان شایستگی و مهارت خود

را در کار اثبات کرده‌اند و مردانی را سراغ داریم که قدرشناسی خود را ابراز می‌دارند. اما حضور زنان، درعین‌حال، به بروز عکس‌العملهایی ناپسند در مردان نیز انجامیده است. این حضور نشان می‌دهد که تا زمانی که مردان به لزوم دست کشیدن از نقش آمرانهٔ خود پی نبرند، نتیجهٔ مطلوب حاصل نشده است. مردان زمانی حاضر خواهند بود از این نقش دست بردارند که متوجه شوند این نقش آمرانه در واقع مرادف نقش بچهٔ ابدی است. ترک کردن نقش مرد مقتدر در واقع ترک کردن نقش پسربچهٔ لوس است. به‌نظر من اگر مردان در مقابل از دست رفتن اقتدار خود مقاومت می‌کنند، درواقع برای این است که نمی‌خواهند از بچگی خود خارج شوند.

□ آیا تمدنهای امروزی به آن درجه از بلوغ رسیده‌اند که به این امر مبادرت ورزند و ما شاهد گفت‌وگویی برابر بین زنان و مردان باشیم؟

□ **هنوز نه، و ما هنوز شاهد افسردگی و تهاجم مردانی هستیم که حاضر نیستند مشارکت بیشتر زنان را بپذیرند و هنوز غم امتیازات از دست رفته‌شان را می‌خورند. اما مردان نسبت به این موضوع در اشتباه بسر می‌برند. آنها دسترسی خود را به بلوغ و آزادی، که آن هم نتیجهٔ دیگر مبارزهٔ زنان برای آزادی است، نمی‌بینند. اما من فکر می‌کنم که در درازمدت آنها هم به این آگاهی برسند.**

□ امروز دو گرایش در جنبش فمینیسم وجود دارد: یکی جریانی که وحدت اصول مذکر و مؤنث را هدف قرار می‌دهد و در واقع جامعه‌ای که در آن جنسیت به هیچ عنوان مبنای تمایز و تفاوتی نیست، و دیگری جریانی که بر ارزشهای زنانه تأکید می‌کند و دورنمای جامعه‌ای را در نظر دارد که زن محور است. موضع شما در این خصوص چیست؟

□ من نه این را می‌پسندم و نه آن را. به نظرم طرح زن‌محوری درواقع به تشدید مردمحوری خواهد انجامید و نظام زن‌محور تالی همان نظام اشتباه مردمحور است. جامعه‌ای که در آن تفاوت جنس نباشد، یعنی جامعه‌ای که در آن همه را به چشم مرد یا زن نگاه کنند، برای من جامعهٔ مطلوبی نیست. جملهٔ معروفی از ژرژ ساند هست که می‌گوید: "فقط یک جنس وجود دارد"، و این به‌نظر من درست نیست. پیش از این چنین تفکری به این انجامیده بود که زن را نوع پست این جنس واحد درنظر آورند. امروز این تفکر به نادیده گرفتن ارزشهای خاص هریک از دو جنس خواهد انجامید. ارزشهایی که هر یک می‌تواند برای جفت خود به همراه بیاورد.

من اصولاً همیشه با این تقسیم‌بندی‌های سیاه و سفیدی که بر جنبش زنان نیز حاکم است مخالف بوده‌ام. در آغاز جنبش نیز عده‌ای نقش زن را فقط به نقش او در خانه محدود می‌دانستند و حقوق او را در این چارچوب می‌خواستند و عده دیگر، مانند گروههای چپگرا، نقش زن را فقط در ارتباط باکار بیرون از خانه می‌دیدند و، به همین جهت هم، درخواستشان حق برخورداری از مهد کودک و چیزهایی از این قبیل بود. من سیمون دوبووار راکه نقش زن را به نقش روشنفکری او محدود می‌کند جزو همین دستهٔ دوم می‌دانم. حال آنکه، به نظر من زن هر دو نقش را دارد. حتی باید بگویم که زن به نظر من سه فعالیت متفاوت دارد و این هر سه را باید شناخت. فعالیت در خانه، فعالیت در جامعه، و فعالیت بازتولید انسانی.

□ امروز در امریکا مبحث «جنسیت از منظر فرهنگ» مورد بررسی قرار می‌گیرد. بسیاری بر این نظرند که این بینش نتیجهٔ تأثیر نظریه‌های پسامدرن بر مضمونهای فمینیستی است. نظر شما در این مورد چیست؟

□ اینکه این دیدگاه از کجا ناشی می‌شود، در بحث اهمیت چندانی ندارد. خود موضوع اما به نظرم مهم است. به عقیدهٔ من جنسیت را باید از منظر

اجتماعی مورد بررسی قرار داد، نه برخورد فرهنگی و نه برخورد بیولوژیکی، که یارای ریشه‌یابی دقیق و، در نتیجه، حل تبعیضهای جنسیتی را در جامعه ندارند.

□ امروز بیش‌ازپیش شاهد شرکت فعال زنان در مراتب عالی نهادهای سیاسی هستیم. به عنوان مثال، امروز دوازده زن وزیر در دولت ژاک شیراک فعال هستند. چیزی که بیست سال پیش از این کسی فکرش را هم نمی‌کرد. از این پیشرفت راضی هستید؟

□ نه، راضی نیستم. برای اینکه اینها منصوب شده‌اند و انتخاب شده نیستند. ارقام مربوط به زنان منتخب هنوز خیلی پایین است، فقط ۶درصد نمایندگان مجلس شورا و ۴درصد نمایندگان سنا را زنان تشکیل می‌دهند. در شوراهای شهر، درصد کمی از این بالاتر است، اما درصد شهردارهای زن قابل توجه نیست. در سوئد وضع بدین منوال نیست و موازنهٔ بهتری بین زن و مرد در جامعه وجود دارد. مسئلهٔ مشارکت سیاسی زنان مسئله‌ای بسیار مهم است و اشتباه است اگر آن را خاص جوامع پیشرفته بدانیم. من در ماه مارس سال گذشته در اجلاس اجتماعی سران کشورها شرکت کردم که موضوع آن فقر در جهان بود. در آنجا با زنان افریقایی و هندی در یک میزگرد در مقابل سه‌هزار نفر شرکت کردم. جالب اینکه همهٔ ما، اعم از اروپایی و افریقایی و هندی به مسئلهٔ برابری، وضع قوانین قضایی یکسان، و نیز لزوم دسترسی زنان به مقامهای تصمیمگیری تأکید می‌کردیم. یعنی زنانی که در فقر نیز زندگی می‌کردند خواستار سهمی از قدرت اجرایی و سیاسی کشور بودند. به‌نظر من این جهت حرکت مبارزات زنان در دههٔ آینده خواهد بود.

□ به عنوان آخرین سؤال می‌خواستم کمی در مورد فعالیتتان در مقام نمایندهٔ مجلس اروپا بگویید.

□ اولین مسئله‌ای که در مورد مجلس اروپا باید یادآور شد، درصد بالای نمایندگان زن در آن است. حدود یک‌سوم نمایندگان آن را زنان تشکیل می‌دهند. این امر نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که اروپا علی‌رغم تمام معایبش پیشرفته‌ترین منطقهٔ جهان از نظر رعایت حقوق زنان است. اکنون که صحبت ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپاست، من امیدوارم که دموکراسی و رفع تضییق حقوق زنان در خاورمیانه نیز مطرح گردد. موضوع دیگری که توجه زیادی به آن در پارلمان اروپا می‌شود موضوع شهرنشینی و تأثیرات آن بر مسائل زنان است. وجود تعداد بالای نمایندگان زن در پارلمان اروپا و در کمیته‌های مختلف اجرایی آن باعث شده است که به مسائل زنان توجه زیادی بشود و چنانچه ما هشیارانه و فعالانه به کار خود ادامه دهیم پیشرفتهای جدی ممکن خواهد بود. □

تابستان ۱۹۹۵